

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور علي عبد الواحد فاني ، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

---

# شخصيات ومذاهب فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م

---

ملتزموا الطبع والنشر اصحاب  
دار احياء الكتب العربية  
عيسى البباني الحلبي وشركاه

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية  
بشرف على إصدارها: الدكتور علي عبد الواحد داني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

---

# شخصيات ومذاهب فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٩٦٤هـ - ١٩٤٥م

Shiabooks.net



ملتزموا للطبع والنشر أصحاب  
دار إحياء الكتب العربية  
عيسى البابي الحلبي وشركاه

293.794

A 51

## مقدمة

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذى قبل ، وعصرنا أحوج إليها من أى عصر سابق . صحيح أن الإنسان فى عصرنا الحاضر قد اكتسب « بالعلوم الطبيعية » قوة هائلة ، وتهيأ له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعماله لكفل لنفسه حياة أهناً وأسلم وأخف بمعانى الحق والخير والجمال . لكن « علوم الإنسان » من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد ، ولم تتقدم فى الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية ؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبحت لها اليوم من القوة المادية قسط موفور ، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير .

والفلسفة فى نظرنا هى الكفيلة بسد هذا النقص : لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية ، وهم بناء الحضارة بمعناها الإنسانى الصحيح ، وهم المصلحون الحقيقيون . وكل إصلاح تم فى الماضى ، أو سيتم فى المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين . وقد صدق من قال : « لولا أحلام الفلاسفة فى الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديماً عراة فى الكهوف ! » والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتاباً مطوياً إذا لم نفسرها بالفلسفة ، وأن

المؤرخين ، والسياسيين ، ورواة القصص والأخبار ، مهما يكن شأنهم ، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوى الإقدام من الفلاسفة والمصلحين ، أولئك الذين نقبوا في أغوار النفس ، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التى ترمى إليها الإنسانية .

فالفلاسفة ، سواء أكانوا مفكرين أم مصلحين ، يستحقون منا فى الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية . وتاريخ الفلسفة ، الذى هو تاريخ مذاهبهم ، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير . وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة ، ولندرس مذاهبهم ، ولنتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادقة صادرة عن إلهام أخلاقى رفيع .

\* \* \*

وقد عرضت فى هذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة ، والإسلامية المتوسطة ، والأوروبية الحديثة .

وأود أن يعرف القارئ منهجى فيما أتناوله من بحوث فى تاريخ الفلسفة : فإنى أعتقد أن واجبنا على العموم ، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر ، أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوه ، كما لو كان مذهبنا نحن ؛ بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهباً فى مرحلة البحث والعرض على الأقل ، ونرجى نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمسك منه .

وقد حاولت فى حديثى عن « شخصيات ومذاهب فلسفية » أن ألتزم هذا المنهج الذى ارتضيته وبينته . فعسى أن أوفق فى تلك المحاولة ، فأكون من المنصفين .

عثمان أمين

اليونان



# السوفسطائيون

تمهيد :

عرفت بلاد اليونان ، في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح ، عصرًا من عصور العظمة والازدهار ، لا من الناحية السياسية فحسب ، بل من الناحية العقلية أيضاً . كان ذلك العصر فتحاً جديداً في تاريخ الفكر البشرى : استيقظ فيه الإنسان من سباته العقلي ، فنجّى عن ذهنه كابوس الخيالات الأولى التي كانت أشبه بتخليط المرضى وتخريف الأطفال ، وزال عن نفسه ما كان يساورها من فزع وهلع إزاء مشاهد الطبيعة وأحداثها ، تلك المشاهد التي كان يشعر بمعجزه عن السيطرة عليها فضلاً عن الإحاطة بها .

ولأول مرة في ذلك العصر تحقق الإنسان ، عن وعى وشعور ، أنه هو الناظر المتفرج على مشاهد الكون كله ، وتبين أن العالم المعقد بأسره موجود بالقياس إليه ، وعرف أنه إذا تهيأ له من الصبر والإقدام وبذل الجهد ما يدعم به قواه ، حقّ له أن يطمع في الإشراف على الأشياء ، فيضبط جريانها ، ويوجهها إلى تحقيق أسى ما يصبو إليه من غايات .

كان ذلك العصر أول دوى للمذهب الإنساني الحديث ، وكان ذلك من بعض الوجوه أعظمها لأنه كان أبسطها وأبعدها عن الكلفة وأقربها إلى الحرية ، وأقلها تأثراً بالقيود والسدود .



## خصائص الوسط الذى نشأت فيه السوفسطائية :

وكانت الفلسفات اليونانية السابقة بجرأ فاض بالمذاهب والآراء: فهذا «هرقليطس» يقول إن كل شئ فى الكون دائم التغير والجريان ، وذلك «برمنيدس» قد أنكر الحدوث والصيرورة وقرر أنه لاحقيقة هنالك إلاّ الموجود الثابت الواحد الباقى ، فى حين أن «ديموقريطس» قد وجد فى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ حلاً وسطاً بين التغير والثبات .

وكان كل صاحب مذهب أو مقالة يعلن أن آراءه هى عين الحق . وكان فى كل ذلك ما يدعو العقول إلى الحيرة والشك ويبت فى النفوس البلبلة والاضطراب .

ولم تكن حال اليونان السياسية أقل إثارة للتشكك من حالها العقلية : فقد ذهبت الأرستقراطية ، وأخذت تحمل محلها الديمقراطية ، وبدأت تضع من نفوس الناس حرمة القانون ، وانقضت معها نفوذ الآباء والأجداد ، كما ضاعت سيطرة العرف وهيبة التقاليد والعادات . وانبسط جاء المهرجّين والزعماء الديماجوجيين ، وزادت شهرة الخطباء وذوى المهارة فى التأثير فى نفوس الجماهير .

عاش السوفسطائيون فى أثينا إبان ذلك القرن ، فأصابوا من النجاح حظاً عظيماً . وتعليل ذلك غير عسير : فقد كانت تلك الجماعة السوفسطائية تردى البحث فى الميتافيزيقا الخالصة ، وتنفر من النظر فى طبائع الأشياء وأصولها الأولى . وربما كان فى هذه النزعة ما يجتذب نفوس الأثينيين الذين كان يعينهم تدير المدينة أكثر مما يعينهم الوقوف على كنه الطبيعة ، وتعنيهم الأخلاق والسياسة أكثر مما يعينهم العلم المحض والنظر العقلى الصرف . ونستطيع أن نبين هذه الظاهرة عند فلاسفة اليونان

أنفسهم : فإن ميثافيزيقا أفلاطون ذات اتصال وثيق بالأخلاق . وأرسطو هو صاحب العبارة المشهورة : « الإنسان حيوان سياسى » ( أى مدنى ) . وهذا الوصف الأرسطاطاليسى ينطبق خير انطباق على الأثنين بوجه عام : فقد كانوا قوما مشغوفين بالسياسة ، تبهرهم الفصاحة فى خطب القادة والزعماء ، ويستهوهم الجدل فى شئون المدينة . والحق لقد كان وجود السوفسطائيين مطابقا لميول الناس وحاجاتهم فى بلد يستطيع كل مواطن من أهله أن يكون له نصيب فعلى فى الدولة ، ولا يدين ببسطة نفوذه فيه إلا بقدر ما أوتى من القدرة على التأثير والإقناع ، بلد يريد كل فرد فيه أن يعلن على رؤوس الأشهاد مواهبه وفضائله الخاصة التى يستطيع بها سياسة نفسه وسياسة الآخرين . يضاف إلى ذلك كله ما اشتهر به الأثنين فى ذلك العصر من توثب وحماس ، وتقلب فى الأهواء ، وتوقد فى القريحة ، وتطلع إلى المعرفة ، هذا إلى مرونة عقلية بالغة ، ونفاذ ذهنى عميق .

### السوفسطائية :

السوفسطائية كلمة مأخوذة من اللفظ اليونانى « سُفِزْمَا » ، ومعناه الأصلى هو التميز بالحذق والمهارة فى الأمور ، ولكنها أخذت من بعد ذلك تدل على القول الموه أو القياس الخداع الذى يُلتمَس منه المغالطة والتلبيس والتغريب بالناس . وذلك أنها كانت تطلق أول الأمر على تلك الحركة الفكرية التى ذاعت فى بلاد اليونان عامة ، وفى مدينة أثينا خاصة ، إبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس لميلاد المسيح ، والى كان من زعمائها البارزين « پروتاغوراس » و « غورغياس » وغيرها .

ولما أصبح السوفسطائيون معلمين متكسبين ، يجوبون البلاد اليونانية ملتصقين

التلامذة والمستمعين ، ويتنقلون من مدينة إلى مدينة ، فيلقون على الناس — نظير أجور معلومة — دروساً في الحكمة والسياسة والفصاحة ، ويعلمونهم كيف يتوصلون إلى النجاح ، وكيف ينصرون أو ينقضون أى رأى كان ، متى شاءوا ، من غير مراعاة لحق أو عدل ؛ وبالإجمال كيف يستطيعون إخماد الخصم والغلبة عليه بأية وسيلة ، يومئذ أخذ معنى « السوفسطائى » في الابتدال ، وأخذ الناس يطلقونه بشئ من الزرية على أولئك الذين دأبوا على استعمال الأقاويل الخلالية ، وجنحوا إلى المغالطة فى الكلام .

### منهج السوفسطائيين وموضوع بحوثهم :

أما منهج السوفسطائيين فيرجع فى صميمه إلى المناظرة والجدل ، ومعارضة الرأى بالرأى ، ومقارعة الحجة بالحجة . ولما كان مقصد السوفسطائى أن يعلم تلاميذه ومستمعيه أموراً تففعهم فى الشؤون العامة والخاصة ، وأن يلقنهم النصائح والإرشادات والوسائل التى يتمكنون بها من التفوق على الأقران والغلبة على المنافسين ، فلم يكن بد من تعليمهم كيف ينقدون آراء الغير ، ويناقشون الحجج التى يدلى بها الخصوم . ولذلك كان سبيل السوفسطائى فى دروسه ، إما أن يلقى خطبة ضافية ، وإما أن يدلى باعتراضات على آراء غيره ، أو يوجّه الأسئلة والاستجابات إلى تلاميذه ومستمعيه . وكثيراً ما يلقى السوفسطائيون الخطب الحافلة التى هى فى منزلة نماذج لما يستطيعون القيام بتعليمه فى شتى الأغراض والموضوعات : فتراهم يخوضون تارة فى مسألة من المسائل العامة ، فلسفية كانت أو سياسية ، وتارة يمتدحون أهل مدينة ما ، أو يرثون عظيماً من العظماء . وقد يتناولون موضوعات عادية أو تافهة : فيخطبون مثلاً فى مدح الفيران ، أو ديدان الحرير ، وما إلى ذلك .

ومن أمثلة الأغراض التي كان يخطب فيها السوفسطائيون اليونان ما نجده في رسالة صغيرة ألفها سوفسطائي مجهول ، ويرجع عهدها إلى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد تكلم فيها على تسعة من الموضوعات التي اختلف فيها نظر الفلاسفة : كالخير والشر ، الحسن والقبح ، العدل والجور ، الحق والباطل ، الحكمة والسفه ، العلم والجهل ، في أن العلم والفضيلة هل يلقنان ؟ هل يقام القضاء بالقرعة أو بحسب الكفاية ؟ في أن أقدر الناس على سن القوانين وتطبيقها هو صاحب الجدل ، لأنه يعرف جميع النقائص بين الآراء ، وفي أن فن تقوية الذاكرة أجمل المخترعات .

تلك أمثلة للموضوعات التي كان يخوض فيها خطباء السوفسطائيين عند اليونان ، وهي شبيهة بما في كتاب « المحاسن والأضداد » للجاحظ ، وبما في بعض مقامات الحريري التي تتناول مدح الشيء وذمه ، أو التحجيب إليه والتنفير منه .

فالسوفسطائي قبل كل شيء خطيب ، يُعلم الناس الكلام الجيد أو الكتابة الحسنة الرشيقة في جميع الشئون والمقاصد الممكنة . ولكن ممارسة هذا الفن الكلامي في جميع الأغراض يتطلب معرفة واسعة . ويظهر أن من السوفسطائيين من كان يدعى المعرفة بصناعات كثيرة : فإننا نقرأ في إحدى محاورات أفلاطون عن هيبياس السوفسطائي أنه حين قدم إلى أولمبيا أعلن أن ما يرتدى من ثياب ، وما يملك من أمتعة ، جميعها أشياء من صنع يده : رداؤه وعباءته وحزانه الموشى ونعلاه وخاتم أصبعه ، حتى فرشاة حصانه (١) !

وعلى كل حال نجد السوفسطائيين ، في لغة القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، يشبهون من يسميهم ديكرات في عصره « بالأساتذة العلماء » ، يعني رجالاً

---

(١) أفلاطون : « هيبياس الصغير » ص ٣٦٧ ب د

يَعْدُونَ قَوَّامِينَ عَلَى الْحِكْمَةِ أَوْ إِخْصَائِيِّينَ ، سواءَ أَكَانُوا مُوسِيقِيِّينَ أَمْ رِیَاضِيِّينَ  
أَمْ أَطْبَاءَ أَمْ مُعَلِّمِي أَلْعَابِ رِیَاضِيَّةٍ أَمْ « شُعْرَاءَ بَرَبَابَةِ » ، قَدْ مَهَرُوا فِي صِنَاعَةِ مِنَ  
الصِّنَاعَاتِ ، فَهَمُّهُمْ يَتَصَدَّدُونَ لِتَعْلِيمِ الْغَیْرِ إِيَّاهَا .

### بمجل فلسفتهم :

كَانَ السُّوْفِسْطَائِيُّونَ يَنْشُدُونَ ثَقَافَةَ « إِنْسَانِيَّةٍ » جَدِيدَةٍ تَجْعَلُ الْإِنْسَانَ مَقْيَاسًا  
لِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ ، كَمَا قَالَ بَرُوتَاغُورَاسُ : فَذَهَبُوا إِلَى أَنْ مَرَّاهُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ  
مَوْجُودًا فَهُوَ عِنْدَهُ مَوْجُودٌ ، وَمَرَّاهُ مَعْدُومًا فَهُوَ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ مَعْدُومٌ ، وَلَا يَتَعَدَّى هَذَا  
الْحُكْمَ إِلَى غَيْرِهِ . وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُمْ « يَنْكُرُونَ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ » ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ لَيْسَ  
هَاهُنَا مَا هِيَائَاتٍ مُخْتَلِفَةٌ وَحَقَائِقُ مُتَمَايِزَةٌ فَضْلًا عَنِ اتِّصَافِهَا بِالْوُجُودِ . . . بَلْ كُلُّهَا أَوْهَامٌ  
لَا أَصْلَ لَهَا <sup>(١)</sup> . فَهَمُّهُمْ قَدْ رَجَعُوا إِلَى الْإِحْسَاسِ الْفَرْدِيِّ ، وَجَعَلُوهُ الْحُكْمَ فِي جَمِيعِ  
الشُّعُورِ . وَذَهَبُوا إِلَى « أَنْ الْأَشْيَاءَ هِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كَمَا تَبْدُو لِي ، وَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْكَ  
كَمَا تَبْدُو لَكَ . وَالرَّيْحُ الَّتِي تَهْبُ عَلَى رَجُلَيْنِ ، تَكُونُ بَارِدَةً بِالْقِيَاسِ إِلَى مَنْ كَانَ  
يَشْعُرُ بِالْبَرْدِ ، وَغَيْرُ بَارِدَةٍ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَنْ لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِالْبَرْدِ . وَالْأَشْيَاءُ بِالْقِيَاسِ  
إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا كَمَا يَحْسِبُهَا » <sup>(٢)</sup> . وَكَانَ السُّوْفِسْطَائِيُّونَ يَرَوْنَ عَدَمَ الْإِشْتِغَالِ إِلَّا  
بِالْأُمُورِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، أَعْنَى الَّتِي تَهْمُ الْإِنْسَانَ خَاصَّةً ، فَرَفَضُوا عِلْمَ الطَّبِيعَةِ ، ذَاهِبِينَ  
إِلَى أَنَّهُ لَا غِنَاءَ فِيهِ لِهَدَايَةِ السُّلُوكِ الْإِنْسَانِيِّ . وَيَقُولُ بَرُوتَاغُورَاسُ فِي ذَلِكَ : « أَمَّا  
الْآلِهَةُ فَلَيْسَ فِي وَسْعِي أَنْ أَعْلَمَ أَمْوَجُودُونَ هُمْ أَمْ غَيْرُ مَوْجُودِينَ ؟ يَحُولُ دُونَ عِلْمِي

(١) انظر : الشريفة المرتضى : « الإتحاف » م ٩ ص ١٨٨

(٢) انظر : أفلاطون : « تيتاتوس » ١٥٢ - ح ؛ أفلاطون : « اقراطيل » ٣٨٥ هـ -

١٣٨٦ ؛ ديوجانس اللايرسي : « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ٩ ص ٥١

بذلك موانع كثيرة : قصر العمر ، وعموض الموضوع «<sup>(١)</sup> . ففي حين أن الفلسفة عند الفلاسفة الأقدمين كان مركزها الطبيعية ، أصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه . والسوفسطائيون إنسانيون أيضاً بمعنى آخر : بمعنى أنهم ما كانوا يفاضلون بين البشر لأجناسهم أو لغاتهم أو أديانهم . ويروى أن « هيبماس » كان ينظر إلى الناس جميعاً نظره إلى « الأقارب وأهل البيت الواحد ؛ وهم كذلك بالفطرة . إن لم يكونوا بمقتضى العرف والقانون »<sup>(٢)</sup> .

فنظرات السوفسطائيين ، كما قال الأستاذ « ليون رُبان » ، أشبه بمحاولة تخطيطية أو وضع حجر أساسى لبناء فلسفة « إنسانية » بأوسع معانى لفظ الإنسان<sup>(٣)</sup> . والسوفسطائيون ، وسقراط من بعدهم ، أهم الدعاة لإحداث هذا الانقلاب في توجيه الفكر وجهة إنسانية .

### السوفسطائيون والشكاك:

خلط بعض الكتاب بين السوفسطائيين والشكاك . وقد نستطيع أن نعد السوفسطائيين شكاكاً من حيث أنهم متفقدون على إنكار ما يسميه الفلاسفة « بالحق المطلق » أو « بالخير على الإطلاق » . إذ الحق والخير عند السوفسطائية أمران نسبيان ، وليس كذلك في ذاتهما وطبيعتهما . فما هو خير فبالنسبة للإنسان ، وما قد يكون خيراً في ظرف لا يكون كذلك في ظرف آخر . وعلى كل حال كانوا يرون

---

(١) ديوجانس اللايرسى : « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ١٠ ص ٥١

(٢) أفلاطون : « پروتاغوراس » ٣٢٧ ج

(٣) Robin, La pensée grecque, p. 175.

أن « الإنسان مقياس لجميع الأشياء » ، وأن الأشياء « هي حق عند من هي عنده حق ، وهي باطل عند من هي عنده باطل » . وعمدة ما ذكروا من اعتراضات هو اختلاف الحواس في المحسوسات<sup>(١)</sup> .

والشكاك يتوقفون عن الحكم على الأشياء . في حين أن السوفسطائيين يتكلمون في جميع الأمور ، ويخوضون في كل مسألة ، ويتعرضون لكل رأى ، ويزعمون القدرة على المعرفة في كل موطن .

على أن الشكاك أصحاب مدرسة فلسفية ومذهب مرسوم : هم يطلبون الحقيقة ، لكنهم يذهبون إلى أنهم لا يستطيعون الوصول إليها . أما السوفسطائيون فقوم بجيئون من جميع المدارس اليونانية الفلسفية وليس لهم مذهب معلوم يدعون إليه ، ولا مبدأ مرسوم يناضلون عنه<sup>(٢)</sup> . وأكبر ما يعينهم هو أن ينشئوا من تلامذتهم وأتباعهم خطباء ذوى فصاحة ولسن ، وسياسيين أهل حذق ومرونة ، وأصحاب جدل يتقنون تأييد كل قضية ، والانتصار في كل موقف . فلا عجب أن يكون السوفسطائيون قوماً لا يحفلون بالحق من حيث هو ، وأن يكون شأنهم شأن أغلب الخطباء طلاب الشهرة : ومن كان همه التأثير في أكبر عدد من الناس من أيسر سبيل فحسبه أن يوهمهم بصدق ما يقول ، وأن يوقع في نفوسهم ظناً غالباً ، وأن يجعل رأيه لديهم شبيهاً بالحق .

---

(١) ابن حزم : « الفصل في الأهواء والملل والنحل » : الجزء الأول ص ١٤

(٢) لكن الإنصاف يقتضينا أن نلاحظ مع ذلك أن تعاليم السوفسطائيين كان يجمع بينها غرض واحد عملي : وهو تعليم « الحكمة » ، ومعنى ذلك - عندهم - القدرة على تدبير الأسرة والمدينة .

## الحملة على السوفسطائية :

لكن هذه الحركة الفكرية التي لا يُنكر شأنها في تاريخ الفلسفة اليونانية كان لها فيما بعد عواقب وبيلة : فقد أفضت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، من جهة الأخلاق والسياسة ، إلى قيام مذهب السكبيين الذين لا يحفلون بالأوضاع والتقاليد . ومن جهة اللغة أفضت إلى تغليب اللباقة اللفظية على الفكر الصحيح . وربما كان السوفسطائيون ممن شجعوا الميل إلى الخطب الرنانة ، والأسلوب المزركش ، ورصّ الكلام رصًا يحدث في النفوس وقعًا وقتيًا ، وإن كان لا يؤدي معنىً واضحًا ذا قيمة .

وقد يكون من نتائج هذا الانقلاب السوفسطائي أنه أدخل فلسفة جديدة إما جدلية صرفة ، وإما نظرية مجردة ومنطقية محضة . ثم إنه أضرب بتطور العلوم التجريبية التي اتجهت إليها بحوث الفلاسفة الطبيعيين السابقين .

والمفكرون يأخذون على السوفسطائيين عيوبًا كثيرة أخرى : فنقدوا آراءهم وزيفوها ، كما هاجمها من قبل أفلاطون وأرسطو . ومن الباحثين من ذهب إلى أن السوفسطائيين قوم يمثلون من نسميهم في لغة عصرنا « بحزب اليسار » : فهم دائماً ثائرون على كافة الأوضاع ، في الأخلاق أو في السياسة أو في الدين .

## الدفاع عن السوفسطائية :

ولكن السوفسطائيين وجدوا مع ذلك في المتأخرين فلاسفة وباحثين تولوا الدفاع عنهم :<sup>(١)</sup> فبينوا ما كان يتحلى به غورغياس وپروتاغوراس وپروديكوس من خصال

---

F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras, Oxford 1908 ; Grote, (١) History of Greece, t.VIII.



الصدق والأمانة والشرف ، ووصفوا ما كان لهيبياس من سعة العلم ، وما كان لجميع أفراد هذه الطائفة من حيطة وحكمة ، إذ انصرفوا إلى الأخلاق والسياسة ، مُعْرِضِينَ عن المسائل الطبيعية التي يعسر حلها ، ولا تؤثر في المجتمع إلا قليلاً .

ووصف أولئك العلماء فضل السوفسطائيين على السياسة ، إذ أعلنوا قدرة الإنسان وحرية ، ونادوا باستقلاله عن الأوضاع والتقاليد التي ترهق كاهله ، ذاهبين إلى أن القوانين الوضعية هي من اختراع الناس ، وليست أموراً طبيعية : فهي إلى حد ما أشياء تحكيمية مصطنعة ، فيجب أن تكون قداستها نسبية محدودة .

ومن المدافعين عن السوفسطائيين من يذهب إلى أنهم أفادوا فن الخطابة والكلام عند اليونان فوائد جمة : وأن فصاحة «توقيديد»<sup>(١)</sup> وبيان «ديموستين»<sup>(٢)</sup> مدينان لهم بالشيء الكثير .

### السوفسطائيون ، ما لهم وما عليهم :

مهما يكن في حجاج المدافعين والمهاجمين من حق ، فلا يسعنا إلا أن نلاحظ أن من مآثر السوفسطائية أنها قد أيقظت الناس من نعاسهم الفكري ، واطمئنانهم إلى الاعتقاد المألوف والعادة الجارية ، وبعثتهم إلى الشك النظري والشك العملي . ثم إنها قد ساعدت يقيناً على تربية ملكة أدبية أو ذوق عام في النقد لم يكن للناس عهد بهما من قبل .

---

(١) Thucydide أ كبر. مؤرخي اليونان. مصنف كتاب : «تاريخ حرب البلوپونيز» . وهو

مؤرخ فيلسوف يتوخى الصدق وله أسلوب قوى سريع (٤٦ — ٣٩٥ تقريباً قبل المسيح)

(٢) Démosthène أ كبر خطباء اليونان على الإطلاق (٣٨٤ — ٣٢٢ ق. م .)

لكن أكبر ذنوبها - في نظرنا - هو آتجارها بالعلم ، وقلة مبالاتها بالحقيقة ،  
وبعدها عن روح البحث النزيه ، البرىء من الغرض والهوى ، المقرون بالأمانة والصبر .  
ونأخذ عليها كذلك جريها وراء شقشقة اللسان ، وحصر عنايتها لا في المعرفة  
بل في الإقناع ، وميلها في كل شيء إلى المظهر ، والأثر الخارجى ، والمنفعة  
المباشرة العاجلة .

إن صحَّ أن للسوفسطائيين مدرسة فهي مدرسة ينقصها الجد الفلسفى والأمانة  
العقلية . فلا عجب أن نزعها هذه قد ألحقت بالعقلية اليونانية أضراراً كثيرة بليغة .  
ولا شك أن شبيبة بلادنا ليست بحاجة الى مثل دروس السوفسطائية في « الوصولية »  
والنفعية ، وعبادة القوة ، والتماس النجاح بالتهريج . وجميعها صفات ينكرها خلق  
الفيلسوف .



# سقراط

سيرته :

تحدث عن « سقراط » الكثيرون ، لا من الفلاسفة فحسب ، بل من الأدباء والمؤرخين والأطباء أيضاً . ولو أردنا أن نحصى ما كتب عن ذلك الفيلسوف في العصور الأخيرة من كتب وبحوث ومقالات ، لكان لنا من ذلك قائمة طويلة ؛ وأغلب الظن أن تلك القائمة ستطول على مر الزمان دون أن تستوعب موضوع البحث ، وأن الكتاب ومؤرخي الفلسفة سيظلون يجدون في شخصية سقراط لغزاً يلتمسون له حلاً . ولعل الكلمة الأخيرة في هذا الأمر لم يقلها أحد بعدُ وربما لن يقولها أحد أبداً : فما فتى مفكرو عصرنا هذا مختلفين في أمر ذلك الرجل كما اختلف فيه من قبل أفلاطون واكزنوفون وأرسطو .

ولم يقتصر أثر سقراط على بلاد اليونان وحدها ، بل يصح القول بأن الإنسانية المفكرة بأسرها قد أحست أثر الحكيم ، وما زالت تحسه إلى هذا الزمان إحساساً عميقاً متجدداً ؛ والتاريخ نفسه شاهد على ما نقول : فعلماء الكنيسة المسيحية وآباؤها رأوا في سقراط مبشراً بالدين المسيحي قبل ظهوره بنحو أربعمائة وسبعين سنة ؛ وكان الإسلاميون يجلون سقراط ويمجدونه . كتب عنه الكندي الفيلسوف رسائل كثيرة ضاعت<sup>(١)</sup> وتكلم في إحداها عن مأساة موته ؛ وكان « إخوان الصفا » كذلك

---

(١) راجع ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦٠ ؛ ابن أبي أصيبعة : « عيون الأنباء » ج ١ ص ٢١٢ ؛ الففطى : « أخبار الحكماء » ص ٢٤٥ ( مصر ) .

يضرّبون المثل بحياته وما كان فيها من عظمة ونبل ، وكانوا يرون فيه « شهيد الحق » الذى رضى بالقضاء . والقدر لم يخرج على « الناموس » ، أى لم يخرج على شريعة اليونان ، وكانوا يشبهون موته بموت المسيح ، وبموت شهداء كربلاء<sup>(١)</sup> . وفى العصور الحديثة تجد « جان چاك روسو » يعقد الموازنات بين سقراط والمسيح ، وتجد الشاعر « شللى » يصف سقراط بأنه « مسيح اليونان » . وما زال الناس فى أيامنا هذه يرددون اسم سقراط ، وما زالت نظراته غذاء روحياً للكتّاب والفكرين .

ولعل أحداً من الحكماء لم يستطع أن يبلغ ما بلغه سقراط من الانسجام بين الفكر والحياة ، بين المذهب والسلوك . ومن أجل هذا كان من العسير التحدث عن آراء ذلك الحكيم بمعزل عن سيرته ، وكان لزاماً علينا أن نجعل لشخصيته الأخلاقية نصيباً وافراً من هذا الحديث .

\* \* \*

ولد سقراط بمدينة « أثينا » سنة ٤٧٠ قبل الميلاد . ويدكر تلميذه أفلاطون فى دفاعه المشهور عن أستاذه أن كاهنة دلفوس حين سئلت : من أحكم الناس ؟ أجابت : ليس هناك رجل أوفر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط ذلك الجواب على معنى : أن غيره من الناس لا يعلمون ولكنهم يظنون أنهم عالمون ! أما هو فواظن فقط أنه عالم . وإن صح أنه يعلم فما يعلم إلا أمراً واحداً : وهو أنه لا يعلم شيئاً . ومنذ ذلك الحين اعتقد سقراط أنه منوط برسالة إلهية ، وواجب عليه أن يؤديها كاملة غير منقوصة : وجملة تلك الرسالة أن يقنع أذعياء المعرفة بأنهم جاهلون ، وأن يسعى معهم فى طلب العلم الصحيح الذى يستطيعون به أن يبلغوا الخير الأسمى ، وأن يدركوا السعادة الصحيحة .

على أن الرسالة السقراطية لم تكن ترمى في صميمها إلى أقل من إصلاح الدولة والجماعة الإنسانية ، وإن كانت وسائل الحكيم لذلك الإصلاح تخالف الوسائل التي يعتمد عليها الأنبياء والدعاة وأصحاب الأديان . والحق أن عقلية سقراط أبعد ما تكون عن عقلية الوعاظ والخطباء : فهو وإن كان من المفكرين الأخلاقيين ، إلا أنه لم يعتمد قط إلى استثارة الشعور الديني ، ولا إلى استغلال انفعالات الناس ، ولا إلى الاحتكام إلى الأوهام المشهورة ؛ وإنما أيقن أنه يسدى إلى بنى وطنه أجل الخدمات حين يتعقبهم بأسئلته المخرجة ، وحين يضيق عليهم الخناق ليضطرهم إلى امتحان أنفسهم ، وإلى عدم الركون إلى الآراء الفجة دون فحص أو تمحيص .

استطاع سقراط بنوع الحياة التي كان يحياها ، وبأحدثه مع الناس ، أن يؤثر في الشببية الأثينية أثراً كبيراً . ولكن بدا للرؤساء في زمانه أن في تعاليمه خطراً على سلطانهم ، فأهاجوا عليه العوام والغوغاء . ونهض اثنان هما « مليتوس » و « أنوتوس » فآتهما بمناوأة الدولة والدين : إذ أفسد الشببية اليونانية بنقده للنظم الديموقراطية ، وابتدع آلهة جديدة غير الآلهة التي يعترف بها الدين المقرر . وقامت لهذا الأمر ضجة في أثينا ، واثارت أحقاد الشعب على الأرستقراطيين والفلاسفة وأعداء الآلهة . وسبق الفيلسوف الشيخ إلى المحاكمة وله من العمر سبعون سنة . ولما رأى أنه لم يعد يستطيع الاضطلاع برسائله على الوجه الأكمل في بيئة تظهر له العداء ، لم يحفل بالدفاع عن نفسه ، وإنما أخذ يسخر ممن اتهموه ، بل من القضاة أنفسهم . وحكم على سقراط بالموت ، وبقي في السجن دون أن ينفذ فيه الحكم ، انتظاراً للمركب المقدس الذي كان قد غادر « دلوس » . وكان بمقدور سقراط أن يهرب من السجن ، ولكنه أبى وتقبل الموت موقناً أنه يكون مخلصاً بواجبه الأعظم إذا توانى لحظة واحدة عن مطاردة الضلال وإعداد الأذهان لتقبل الحق الصراح . ولما عاد المركب وانتهى الأجل الحرام ،

شرب سقراط السم وسط جمع من تلاميذه ، وأخذ يتحدثهم في الروح والحياة الأخرى حديثاً هادئاً جعل من موته آخر صفحة من صفحات سيرته المجيدة . وفي محاوره « فيدون » يقص علينا أفلاطون ذلك اليوم الأخير من أيام سقراط في أسلوب رائع ينذر أن نجد له نظيراً في أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه .

#### شخصيته :

والحق أن شخصية سقراط شخصية عجيبة جذابة . كان الرجل دميم الخلقه قبيح المنظر : له رأس كبير ، وأنف أفطس ، وشفتان غليظتان . وكان قليل العناية بهندامه ، غير مكترث بمظهره : يعشى حافي القدمين ، ويلبس رداءً واحداً من قماش رخيص غليظ لا يغيره صيفاً ولا شتاء !

لكن لانزاع في أن الصورة الروحية لذلك الرجل كانت أجمل من صورته البدنية : فأكثر المؤلفين القدماء شديداً الإعجاب بشخص سقراط . يقول اكرزوفون إنه كان رجلاً معتدلاً في طلب لذات الحواس ، ولذات الطعام والشراب . ويصفه بعض مؤلفي العرب بصفة « الحكيم الفاضل الزاهد » . ويقول فيه « إنه اشتغل بالزهد ، ورياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق »<sup>(١)</sup> . ويقول فيه آخر : « كلامه في القلوب كنسيم الرياح عند الهبوب ، وكالراحة للمكروب ، وأثره في العقول والخواطر كأثر الماء في الهواجر »<sup>(٢)</sup> . والواقع أن كثيراً من الصفات التي كان يتحلى بها سقراط هي صفات الرجل الفاضل في كل زمان ومكان ، كاعتدال والوفاء

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » طبعة مصر ج ٣ ص ٢٧

(٢) من كلام حنين بن إسحق في مناقب سقراط في تلخيص كتاب « صوان الحكمة » لليهقي ( التلخيص لأبي سليمان المظلي السجستاني ) . مخطوط استانبول ، داماد زاده ١٤٠٨ - عن مقاله لكرأوس في مجلة « الثقافة » بالعدد ٢١٦

والثبات على الرأى ، والإخلاص للواجب . ومن أجل هذا كانت الحكمة السقراطية حكمةً فيها كثير من الأنس والإلف والتواضع .

غير أن الذى يرفع الفضيلة السقراطية إلى الذروة التى بلغتها ، هو ما بذله الفيلسوف من جهود لتحصيل حياة باطنية ثابتة ، وما أبدى من نشاط روحى فى طلب مبدأ متين للحياة الفاضلة ، ثم فى نصرة ذلك المبدأ بعد الاهتداء إليه بلا توان . وأظهر ما يتجلى ذلك النشاط حينما نرى الفيلسوف مجاهداً فى مكافحة الأوهام الشائعة ، والعادات الضارة ، والمواضعات السخيفة .

كان سقراط يعشق العقل ، ولا يريد به بديلاً . وكان يتأجج حماسة للفكرات الواضحة ، والعلم البين . ولكنه لم يبحث عن ذلك بمناهج مدرسية ضيقة ، بل استعمل وسائل حرة مرنة لاجود فيها . فهو يتردد على من اشتهروا فى عصره بالثقافة العالية . ثم هو يقرأ الفلاسفة القدماء ، ويستمتع إلى خطب السوفسطائيين . ولكن وسط هذه اللجة الزاخرة المائجة بالآراء المتباينة ، بقى سقراط أشد ما يكون محافظة على قواه فى النقد والتمييز : فهو لا يقبل شيئاً قط يأتيه من الخارج دون أن يحصه ليقف على الحقيقة الباطنية مجلوة واضحة .

\* \* \*

وكما كان لسقراط طريقة مبتكرة فى التعلم ، كانت له كذلك طريقته الخاصة فى التعليم : كان يحب أن يكون له من طلاب العلم أصدقاء قبل أن يكونوا تلاميذاً . وكان أبعد الناس عن خطة المعلمين المزمتمين ( الدجاطيقيين ) أى الذين لا يعترفون إلا بأرائهم الخاصة ، ويكادون يفرضونها على الناس فرضاً . بل كان همُّ سقراط أن يخاطب عقول مستمعيه ، ويطلب إليهم أن يدلوا بما يرون وما يعرفون ، دون أن

يفرض عليهم ما يرى هو وما يعرف . بل إنه كان يكرر في كل مقام أنه لا يعرف إلا شيئاً واحداً : وهو أنه لا يعرف شيئاً !

ولم يكن سقراط يقبل على تعليمه أجراً . وكل مكان يصلح عنده أن يكون موضعاً للتعليم : في الشارع أو في السوق أو في المصنع أو في ساحة الألعاب . . . . .  
تراه يبادر بالحديث كل من يلقى ، سواء أكان محدثه نكرة أم معروفاً ، أثينيا أم أجنبية . وكان الحديث يبدأ أحيانا بمسائل تافهة ، مألوفة أو غير مألوفة ؛ ثم يتدرج في الحديث تدرجاً ليس في الحسبان ، حتى يصل إلى أهم المشاكل الأخلاقية والعلمية .  
وإلى هذا كله كان سقراط يعرف كيف يحادث الناس على قدر عقولهم ، وإذا اقتضى الحال تطرق إلى محادثة كل واحد منهم عن شئونه وأحواله الخاصة ، وقد يمضى سقراط في هذا السبيل أو غيره : فتراه تارة يسدى نصيحة ، وتارة يقوم رأياً ، أو فعلاً معوجاً ، أو ينصر مغلوباً ، أو يصلح بين متخاصمين . وهو في كل ذلك مترفع عن الدنيا ، مبرأ من أوهام العوام ، لا يأبه للآراء المشهورة ، ولا يخضع أكثر مما يلزم لسلطان الأمر الواقع ، ولا ينسى الغاية التي وضعها نصب عينيه : وهي إصلاح العقول ، وتطهير النفوس .

\* \* \*

وطبيعي أن تتحير أفهام الناس في رجل مثل سقراط يظهر التناقض بين عقله وطبعه : فبينما هو مُغرق في حبه للعقل الصريح ، والإحساس العام ، إذا هو ينحو إلى الرأي الغريب ، والخطر الدقيق ؛ وبينما تراه أنيسَ المعشر حلواً للحديث ، إذا به يتحمس أو يتهكم ، أو يأتى بما شذَّ من الأطوار .

عاش سقراط أشبه بالغريب في بلاده : نراه - وسط شعب مغرم بالجمال الخارجي ،



ميتال إلى مراعاة قواعد اللياقة والعرف - يعيش غير مكثرث بمظهر أو هيئة ، ويصرح أنه لاقيمة عنده إلاّ لسجاي الباطن والسر النفسى ، والفضيلة الأخلاقية . وقد نرى سقراط يطلق لفظ « الجليل » على الأمور الخيرة النافعة . ولا شك أن فى تقديمه النظر العقلى ، وفى عنايته المستمرة بالعمل ، توسيعا لشقة الخلاف بينه وبين مواطنيه ، أهل الإحساس الرقيق والمزاج اللطيف والذوق الفنى والميل الفطرى إلى الجمال . ومن أجل هذا ينمى « نتشه » على سقراط أنه « مغرم بكل ما ينافى الطبع اليونانى » ويرى أن ذلك الحكيم ، حين أدخل الجدل فى شؤون الحياة ، قد حرّف الذوق الفطرى عند اليونان وأضعف من أصالة عقليتهم .

ونحن نرى أن فى هذا القول مبالغة : فإن سقراط يُمثّل فى شخصيته كثيراً من الخصال الغالبة على بنى جلده : فهو رغم مزاعم « نتشه » يونانى ، ويونانى أصيل : لأنه أولاً من أثينا ، نشأ وعاش فيها . وهو يونانى كذلك بحياته كلها : وهى حياة شريفة وفيها فراغ كثير ، وليس الوقت فيها حساب كبير . ثم هو يونانى من جهة حبه للكلام الحر الحى ، الذى يلتمس دائماً عقولاً أو قلوباً يستولى عليها . وهو يونانى وأثينى بدقة نظرته ، وبتهكمه ، وحرصه على أن يبدو مخدوعاً ساذجاً ، وهو أشد ما يكون فطنة وحذراً . وهو أثينى أصيل لتأجج نفسه ، وتحمسه للثقافة العقلية ، وإشاره للصور الواضحة من الفكر ، على الحدوس الغامضة العارية عن الصورة ، ولتفضيله الفلسفة المعروفة الرسوم ، المحدودة المعالم ، فلسفة العقل الإنسانى على تلك الفلسفات المغامرة البعيدة عن الإنسانية ، فلسفات الطبيعة عند السابقين .

\* \* \*

ولم يصنف سقراط كتباً . ولكن حفظ عنه تلاميذه أشياء جماعته أشهر شخصية

في تاريخ الفكر البشري . كان يرى التعاليم إلهاما ربانيا ، فانقطع لأداء رسالته . وكان من رأيه أن لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيها لها ، كما يقول ابن أبي أصيبعة . وكان يقول « إن الحكمة طاهرة مقدسة » فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، ونزهرها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة<sup>(١)</sup> .

### سقراط والسوفسطائيون :

وربما استطعنا أن نتصور حال سقراط في حياته، ومنهجه في فلسفته إذا وازنا بينه وبين السوفسطائيين : فالسوفسطائيون كانوا يتقاضون على تعليمهم أجراً ، في حين أن سقراط كان يعلم الناس من غير أجر . ثبت هذا مما كتبه تلميذاه المباشرين « اكرنوفون » و « أفلاطون » ، كما استفدناه من وصف « أرسطوفان » لسقراط في إحدى كوميدياته (تمثيلياته الهزلية) . وسقراط أثني المولد والنشأة ؛ وهو محب لبلده ، لم يغادره إلا لأداء الخدمة العسكرية . أما السوفسطائيون فكانوا غرباء طاعنين جوايين للبلاد ، ابتغاء الشهرة الواسعة ، والرزق الوفور ، وكانوا ينظرون إلى مهمة التعليم ، لا كواجب وطني ، بل كهنة للكسب والثراء . وقد استطاع السوفسطائيون — وهم غرباء عن أثينا — أن يتقدموا إلى الناس بالزاعم الكثيرة ، والدعاوى العريضة في الحكمة والعلم والفن . وكان الناس يصدقونهم ويقبلون أقوالهم ، حيث لا يقبلون ذلك من واحد من أهل بلدهم . ويشبه أن يكون الأمر كما يقول المثل « زامر الحى لا يطرب » و « لا كرامة لنبي في بلده » .

---

(١) انظر أيضاً : « تاريخ العقوبى » طبعة النجف سنة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩٥

وكذلك كان حال سقراط بالنسبة للآثينيين مصداقاً لقول الإمام نخر الدين الرازى :

المرء ما دام حياً يُستهان به ، ويعظم الرزء فيه حين يُفتقد

على أن مهمة سقراط غير مهمة السوفطائيين : فقد كان سقراط يشعر شعوراً قويا واضحا بأن له رسالة يحرص على أن يؤديها إلى قومه كاملة غير منقوصة . ولكنه كان مضطراً من جهة أخرى ، بضرورة اجتماعية ، إلى أن يخفى عن القوم ما عنده من سر خاص ، وما أوتي من حكمة تعلو على مدارك العوام ، وإلى أن يوهم الناس أن ما فى آرائه من جدة وطرافة هو فى الحقيقة ملك مشاع للناس جميعاً ، أو هو شيء وقع له واقتبسه من كلامه مع محدثيه .

ثم إن السوفسطائيين ، بطبيعة حياتهم وجوبهم البلاد ، لم يكونوا خاضعين لمراقبة شديدة ، لا من الدولة ولا من الجمهور . وهم على كل حال قد أعفوا من الواجبات العادية التى يؤديها سائر المواطنين . لكن سقراط ، وقد كان أثينياً مقياً ببلده ، لم يكن له أن يطلب ولا أن يطمع فى أن يعفى من شيء ؛ بل لم يكن يستطيع أن يشير إلى السلوك القويم الواجب اتباعه إلا إذا كان للناس من شخصه قدوة حسنة ومثال صالح يتبعونه ، وتكون فيه الأفعال مطابقة للأقوال .

وكذلك كان سقراط مثلاً طيباً للسيطرة على النفس ، ذلك إلى بساطة فيه ودماثة خلق ، يألف الناس ويألفونه ، ويتكلم من غير زهو ولا صلف ، ويعيش بينهم معتدلاً غير مسرف فى لذة ولا تقشف . فكانت رسالته رسالة المصلح الأخلاقى ونفوذ أشبه بنفوذ الشهداء والأبطال .

وفيا عدا هذه الفروق بين سقراط والسوفسطائيين ، كان نوع حياته يشبه شبنها  
ظاهراً نوع حياتهم : فقد كان يقضى وقته فى الحديث مع الشبان ، حتى أن كاتبها  
مثل « أرسطوفان » نظر إليه نظرة سطحية ، فخلط بينه وبينهم ، وظن أنه منهم أو أنه  
ينتمى اليهم .

ولكن الحق أن سقراط أنحى باللوم على السوفسطائيين ، وحمل عليهم فى قوة وبلا  
توان . ثم إن الخلاف بين سقراط وبين السوفسطائيين على أتمه فى كثير من الوجوه :  
فالسوفسطائيون كانوا يدعون المعرفة فى كل شىء . ولم يكونوا يؤمنون بالحق المطلق .  
أما سقراط فكان يصرح بجهله ، وينصح إلى من يستمعون إليه أن لا يبحثوا إلا عن  
الحق . فكانت مهمته كلها مهمة تلقين وإقناع للنفوس ، ودعوة لها إلى الإيمان . قوّم  
العقل الفلسفى وأصلحه ، وحوّله إلى التماس الحقيقة التى خلق لها . وقد كان لتلك المهمة  
خطرها بالنسبة لمستقبل العقل البشرى : فليس يدهشنا أن يضطلع بها سقراط كما  
يضطلع برسالة من عند الله .

\* \* \*

واقعد كان لسقراط مقدرة عظيمة على التأمل الفلسفى : فإن أفلاطون  
و« أولوچيل » يذكران أنه كان يحدث لسقراط أحياناً أن يقضى أياماً وليالى بأكملها  
ثابتاً فى مكانه لا يبرح ، غارقاً فى التأمل . وكأن سقراط قد أوتى ، كما قال هو  
نفسه ، قوة أخرى ، « شيطانية » أو إلهية ، فكان كالمحموم أو كمن أوحى اليه ، يكاد  
يطير حماساً ، كما كانت له غريزة باطنية عالية تستولى عليه بعض اللحظات . وكأنه كان  
مؤيداً بتلك المعونة الخارقة للعادة التى يتحدث عنها أرسطو حين يقول : إن الذين يسوقهم

دافع إلى لا يهتدون بالعقل الإنسانى، لأنهم يجدون فى أنفسهم مبدأ هو خير وأحسن. (١)  
وسقراط قد شبه نفسه بالمهاز، موكل بنخس اليونانيين، وإيقاظهم من نومهم،  
وحملهم على امتحان نفوسهم امتحانا مستمرا: وتلك هى المهمة التى جرت عليه من  
الأذى صنوفا، وكافأ عليها الأثينيون بالسّم آخر الأمر.

لم يكن سقراط مشتغلا بالميتافيزيقا، بل كان معنياً بالشئون العملية وكان طبيعياً  
للأرواح. لم يكن همه أن يؤلف مذهباً، بل أن يبعث الناس على التأمل والعمل.  
وهكذا استطاع الانتصار على ما جلبته السفسطة من فساد فى النفوس، وأنقذ الفكر  
اليونانى من الخطر الذى أحرق به زمانا على أيدي السوفسطائيين.

### موارد فلسفته :

ما فلسفة سقراط ؟ وما السبيل إلى معرفتها، مع أن سقراط، كما تقدمت الإشارة:  
إلى ذلك، لم يكتب شيئاً ؟

نقل فلسفة سقراط ثلاثة كتّاب : اثنان منهم من تلاميذه وهم اكرزوفون  
وأفلاطون. أما اكرزوفون فكان أحد تلاميذ سقراط، وكان مؤرخاً قليل التفلسف،  
بل كان همه أن يدافع عن أستاذه، وأن يبين للناس أنه لم يكن فى أقواله  
وأفعاله ما ينافى الدين أو الأخلاق، بل كان - خلافا لما اتهمه به حساده والناقون  
عليه - أحسن قدوة وخير مثال يُقدّم إلى الشباب اليونانى (٢). وأما أفلاطون فكان  
تلميذه كذلك ولكنه كان بطبعه فيلسوفاً، وفيلسوفاً عبقرى : فكان لا بد لشخصيته  
القوية أن تظهر فيما ذكره عن أستاذه، وكان لا بد أن يمزج بالأقوال السقراطية

(١) Aristote, Magn. moral., VII, 8; cf Eth. VII., 1

(٢) راجع كتاب «التناكير» لأكزوفون (Xénophon, Mémoires, I, ch.

: II, 1, 2, 3, 6.)

رُبْدَة آرائه وأفكاره الخاصة . فلسنا ندرى على التحقيق أى الأقوال والمعاني في المحاورات السقراطية للأستاذ وأيها للتلميذ . وأما أرسطو فربما كان أكثر تحرياً للدقة في النقل . ولكن أقواله عن سقراط إنما أخذها عن الغير ، فلم يتعلم على سقراط ، فكانت روايته رواية غير مباشرة ، وما ينقله إنما نقله تبعاً للمناسبات ومن غير ربط أو ترتيب . فيصعب علينا أن نميز مذهب سقراط الصحيح من جميع هذه الروايات المتباينة .

ومع ذلك فقد لا يكون من المستحيل ، إذا تحرّينا هذه المصادر نفسها ، أن نكشف عن كثير من نواحي فلسفة سقراط .

### منهجه في الأخلاق :

أول ما يبدو لنا عند النظر في فلسفة سقراط الأخلاقية هو أن كلمة « شيشرون » المشهورة التي يقول فيها إن سقراط « كان أول من أزل الفلسفة من السماء وأدخلها في المدن وفي البيوت وجعلها منوطة بتدبير الحياة والأخلاق والخيرات والشرور »<sup>(١)</sup> كلمة صحيحة في جملتها . والمقصود بها أن سقراط أحجم عن كل نظر من قبيل أنظار الفلكيين ، وعن كل فلسفة من قبيل فلسفة الطبيعيين ، بل لم يُقبل إلا على العلوم العملية ، لأنها وحدها كانت في نظره علوماً ممكنة خصبية مُجدية . ومن بين هذه العلوم بل أهمها هو العلم الذي تناس به حياة الإنسان ، وهو علم الأخلاق .

ومع ذلك فإن سقراط لم يكن يزعم أنه يملك ذلك العلم الأخلاقي ، بل كان يقول إنه إنما كان جاداً في طلبه ، فإذا استطاع أن يبلغه ففي أحاديثه مع الغير . ولأناس أن يدعوا المعرفة ، ولكن سقراط لا يعرف ؛ وهو يعلن جهله ، ويظهر أول الأمر كمن يثق بمعارف

الآخرين، ويسلم بصحة ما يدعون ثم يسألهم أن يكشفوا له عن أسرار علومهم، ويوجه اليهم السؤال تلو السؤال، ممتحنا إجاباتهم امتحانا دقيقا، باحثا لعله يجد فيها عنصر الكلى العام الذى هو عنده مدار الحق . ويكون نهاية الاختبار اعتراف محدثيه بجهلهم الذى حاولوا عبثا أن يحججوه بما أظهروا من علم خادع . وذلك هو « التهمك » السقراطى . ولكن تلك المرحلة إنما هى الأولى من مراحل منهجه . فما أسرع ما تنهال الأسئلة من جديد لتوجيه انتباه المتحدث إلى ما يلزم لحله على أن يكتشف بنفسه تلك الحقيقة التى اعترف بجهله إياها . وتلك هى الطريقة السقراطية المشهورة باسم « التوليد » أو « فن توليد النفوس » . وقد يسير سقراط فى هذا الطريق إلى آخر مراحلها، فيستنبط التعريف العام . وسقراط الذى يصرح أنه لا يعلم شيئا يشعر شعورا واضحا بما ينبغى توافره للعلم من شروط . أما السوفسطائيون الذين يدعون المعرفة فى كل شيء ، فيجهلون شروط المعرفة ، فضلا عن أنهم لا يستطيعون تحقيق شروطها لو عرفوها . ويتجلى فن سقراط فى « التهمك » على أروع وأبسط ما يكون فى علاقته بمن يتحدث معهم . ولكن ليس ذلك التهمك بساطة متكلفة ؛ بل هو فى صميمه منهج من مناهج المناقشة والنقد عن طريق الحوار .

\* \* \*

والنتيجة التى يؤدى إليها هذا التهمك ليست سلبية إلا فى ظاهر الأمر . فهى تسوق إلى معرفة الإنسان نفسه . وفى معرفة النفس هذه هداية « للإنسان إلى ما ينبغى له ، وما هو فى مقدوره ، وتحرير له من الأوهام عن غيره أو عن نفسه . ومعرفة النفس بمثابة العلم الأول والعلم الكافى للإنسان . « اعرف نفسك بنفسك » : (١)

هكذا يقول المثل الذى اصطنعه سقراط لفلسفته شعاراً. ومعنى أن يعرف الإنسان نفسه .  
أن يحجم عن البحث خارج نفسه ، وأن يرجع إلى ذاته ، لا لكي يطيب له المقام على  
آرائه وأهوائه الشخصية ؛ بل لكي يكتشف فى نفسه ، بالتزوى والتفكير ، الشيء  
الثابت العام الذى هو شأن من شئون الفطرة البشرية على وجه العموم .

والعمل وفقاً لهذا المثل الثابت من الإنسانية هو التماس النفس على حقيقتها .  
وهى فكرة من الأهمية بمكان : لأنها تصلح فكرة الناس عن العلم ، وتحول دون  
أن يفهم العلم كشيء يمكن أن يأتى من الخارج أو أن يُنقل من نفس إلى نفس . ثم هى  
تعلن أن فى كل نفس بشرية بذوراً للعلم الذى يهيم الإنسان ، وليس يحتاج إلا إلى  
أن يكشف عنه بنفسه . وإذن فوظيفة المعلم تتغير تبعاً لذلك : تصبح وظيفته أن  
يكون عوناً للتلاميذ ، يأخذ بيد العقول فى قدح شرارة أفكارها ، ويعينها على تمييز  
صحيحها من فاسدها ، ولكنه لا يزعم قط أنه يقوم مقام التلاميذ فى استيلاء الحقائق : فالمعلم  
والتلميذ كلاهما لا يعلم ، وإنما يبحث وينقب . والحوار ليس منهجاً عرضياً خارجياً  
للبحث والعرض ؛ بل هو أهم مجلى لذلك المجهود العقلى الذى يشترك فيه الكثيرون  
للكشف عن الحقيقة الكامنة فى النفوس .

\* \* \*

ومع ذلك فهذا المجهود له أحكامه من شروط منطقية معينة . يذكر أرسطو أن  
سقراط كان يمارس الاستقراء والتعريف بواسطة الكلى<sup>(١)</sup> . فما معنى هذا ؟ قد  
تفسره لنا أمثلة قد ذكرها اكرزوفون . فهذه قضية كلية مثل قولنا : يخضع

---

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » مقالة الميم ( ١٣ ) ، ٤ ، ب ١٠٧٨ ، ٢٧ - ٣٢



الناس في كل شيء راضين لمن يظنون فيهم المهارة والتفوق على الغير . هذه القضية الكلية ناتجة من اعتبار الحالات الخاصة الآتية : يخضع الناس في حال المرض للطبيب الذي يحكمون بأنه الأكثر خبرة ، وفي البحر للملاح الأُمهر ، وفي الزراعة للزارع الأبرع الخ . ونحن إنما نصل إلى القضية الكلية حين نستخلص العنصر المشترك من هذه الحالات الخاصة : وهذا ما يسمى بالاستقراء . فإذا تقررت القضية الكلية على هذا النحو ، أمكن تطبيقها على حالات أخرى غير التي استخلصناها منها . مثال ذلك : يسأل سقراط « أوتيديم » Euthydème عن مطامحه ، فيعترف له « أوتيديم » أنه إنما يطمح إلى الرياسة ، وأنه لا بد من العدل لممارسة الرياسة . فيسأله سقراط : فما العدل إذن ؟ يقول « أوتيديم » : الظالم هو الذي يكذب ويغش ويسرق . فيلاحظ سقراط بأن هنالك من الحالات ما قد يحلّ فيها الكذب أو المخادعة أو السرقة : يحل لنا ذلك قبل من هم لنا أعداء . فيقول إذن إن هذه الأفعال ليست جائزة إلا إذا تناولت الأصدقاء . ولكن هل يحسن الوقوف عند هذا ؟ أليس هناك حالات تحل فيها هذه الأفعال ولو بإزاء الأصدقاء ؟ ألا يحل للقائد أن يكذب إذا كان في ذلك تشجيع للجيش وحث له على مواصلة القتال ؟ ألا يحل للأب أن يلجأ إلى استعمال الحيلة ليحمل ابنه على تجرع الدواء ؟ وألا يحل للصديق أن يستر عن صديقه سلاحا أراد أن يقتل به نفسه ؟ فلنقل إذن : الظالم هو الذي يكذب على أصدقائه ، أو يضلل بهم ابتغاء مضرّتهم . . .

فمنهج سقراط الاستقرائي عبارة عن مقارنة أمثلة متنوعة من الحالات الخاصة ليستخرج منها بالتجريد صفةً عامةً مشتركة ، هي التي يُعبّر عنها بالحد أو بالتعريف . ولكن سقراط يحتاط في ذلك الاحتياط اللازم الذي يتطلبه الانتقال من الخاص إلى العام ، لكيلا يستهدف إلى الانتهاء إلى نتائج فيها تحكّم أو غلط أو إيهام .

على أن الاستقراء السقراطى لم يبلغ بعد أن يكون منهجاً ذا أساس متين دقيق، كما هو الشأن فى الاستقراء العلمى الحديث . ثم هو متصف بصفات أخرى أتت له من أنه لا يقصد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، وإنما يريد أن يقرر قواعد للسلوك . فهو لا يجعل بداياته وقائع أو حقائق مجردة من كل طابع إنسانى ، كما هو الشأن فى الاستقراء العلمى الحديث ، بل يأخذ أقوال الناس وآراءهم عما يهمهم من الناحيتين العملية والأخلاقية . والتعريف ينطوى على الماهية الكلية للأفعال والفضائل التى تعالجها تلك الأقوال والآراء .

\* \* \*

يتضح من هذا أن سقراط أحدث ثورة عقلية حين أعلن أن البحث الفلسفى حُرِّى أن يغادر دراسة الكون والطبيعة لينصرف إلى دراسة الإنسان نفسه . وسقراط ليس مؤسس علم السياسة فحسب ، بل إن المبدأ الذى قام عليه منطقته بقى خلال عشرين قرناً قاعدة وحكما من أحكام ذهن البشرى . فالعلم عنده موضوعه العنصر الثابت الباقى الذى يجرّد من الأشياء الجزئية العرضية . وهذا العنصر الثابت هو المعنى العام، والتصور الكلى . وغاية العلم الوصول إلى تعريفه وحده . ومنهج سقراط قد اصطلمه خلفه وبسطوه ووضحوه ، فأصبح جدل أفلاطون وقياس أرسطو . وقد اجتاز قياس أرسطو هذا العصر القديم كله والقرون الوسطى ، فكان موضوع العلم حتى عهد ديكارت هو استخراج المعانى وتعريفها والربط بينها .

\* \* \*

وهنا نصل إلى الفكرة التي تميز سقراط من المدارس الفلسفية الأخرى، إنسانية أو طبيعية: فلسفة سقراط هي فلسفة العقل المتبصر والوجدان الإنساني الواعي. وقد مكنته تلك الفلسفة من أن يجمع خير ما وجد في مذاهب أسلافه.

فسقراط كان «إنسانيا» كما كان پروتاغوراس السوفسطائي؛ ولكن شتان بين النظرتين! ولعل پروتاغوراس كان محقا إلى حد ما حين قال بأن الإنسان مقياس لجميع الأشياء، فنسب الحقائق جميعا إلى الإنسان.

لكن الإنسان في نظر سقراط إنما يمتاز عن الحيوان بالعقل، أي بشيء آخر غير استحقاقه لمذح الناس أو ذمهم. وليس يكفي أن نتساءل أي أنواع السلوك يقره الرأي العام أو يستنكره؟ بل لابد أن يكون هناك سبب يجعل سلوكا ما مقبولا وسلوكا آخر مستنكرا. ولا يمكن أن تكون الفضيلة خاضعة للأهواء الشخصية.

نعم إن الإنسان مقياس لجميع الأشياء. ولكنه لا يكون كذلك إلا بقدر ما يخضع إحساساته وانفعالاته وأهواءه لحكم العقل وميزان المنطق. والشئ لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطلُ باعتقاد من اعتقد بطلانه. وإنما يكون الشئ حقا بكونه موجودا ثابتا، سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان الشئ معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته؛ وهو محال. وإذا كان رأى شخص ما أكثر قيمة عندنا من رأى شخص آخر، فذلك لأنه يستطيع بالحجة العقلية أن يجعل رأيه رأيك ورأى ورأى غيرنا من الناس. وقد نادى «هيباس» بالرجوع إلى وحي الطبيعة في مثل هذه الأمور. ولهذه الدعوة ما يبررها: لأن الآراء والأفعال الشائنة عند الناس أجمعين هي على الأرجح قابعة على الذوق المشترك والإحساس العام. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وجود سبب وجيه لمراعاة

تلك الأفعال ، وهو لا يمكن أن يكون إلا سبباً عقلياً . ولأنّ نكتشف ذلك السبب لأنفسنا خير من أن نقبل أفعال الغير مقلدين .

### فلسفته الأخلاقية :

والأخلاق يمكن أن تقوم على علم عقلي ، علم يكون له من متانة المبادئ ودوامها ، وقرب الصلة بدخائل نفوسنا ، ما يعطينا نموذجاً لما ينبغى العمل على تحقيقه في كل ظرف من ظروف الحياة . وإذا كان ذلك العلم موجوداً بالفعل ، وكان في متناول كل إنسان وكان في مقدور العقل أن يحدّد معنى الفضيلة تحديداً يقبله الجميع ، فما الذي يلزم للعمل بما يشير به ؟ لسنا بحاجة إلى شيء أكثر من المعرفة . وهنا نصل إلى إحدى مفارقات سقراط وهي مبدؤه القائل : « كل فضيلة علم » . ومعناه أنه يكفي أن نعلم الخير فنمارسه . ومن عرف الفضيلة حق المعرفة فلا بد له أن يُقبل على عمل الخير من غير توانٍ . وهنا يخالف سقراط الرأي الشائع لدى الجمهور في أن الإنسان قد يستهويه الشر مع علمه بالخير . ويرى سقراط أن ذلك وهم باطل : فإنك إذا وقعت في الشر فمعنى ذلك أنك لم تبصر الخير ولم تتبينه حقاً ، أو أنك أبصرتَه على ضوء ضعيف . وهو يرى كذلك أن إرادة الخير لدى البشر جميعاً أمر ثابت لا سبيل إلى انعدامه . وكيف يمكن للناس أن يريدوا لأنفسهم شراً ؟ وإذن فالناس حين يأثمون لا يقتربون الذنوب لسوء إرادتهم ، بل بسبب نقص في نور عقولهم ، ولا أحد هو شرير قصداً : لأنك لا تجد أحداً يسعى إلى شقاء نفسه قاصداً متعمداً .

\*\*\*

والفضيلة والسعادة عند سقراط متلازمان . وهذه المطابقة بينهما يدخلها سقراط في الأخلاق لكي يكفل لهذا العلم مبدأً مقروراً لا نزاع فيه . لأن من البديهيات أننا

نريد جميعا أن نكون سعداء . ولكن الأمر الذى يبدو أقل بداهة هو أن الفضيلة — التى تتطلب منا غالبا كثيرا من الإعانت لميولنا وأهوائنا — تجلب معها السعادة ، بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه كثيرة أكثر تصورا لدى الجمهور من مطابقتها واتفاقهما . ولكن لعل من مواضع العظمة فى فكر سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره فى ذلك العصر . بل إنه استعان ، ابتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة ، بكثير من الأمثال والحكم الجارية التى كانت ترمى إلى جعل الفعل النافع والفعل الجميل شيئا واحدا ، فألف بين الفعل الحسن وبين المنافع التى تعود منه على الفرد أو على الجماعة . وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنه إذا كانت الفضيلة لا تفتقر عن السعادة ، فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة دون الفضيلة . وسقراط بقوله هذا وضع مبدأ قد قبلته بالتسليم جميع المذاهب الأخلاقية القديمة — ومنها الأخلاق الرواقية — كما سلمه عدد من مذاهب الأخلاق الحديثة . قد تختلف فكرة السعادة فى تلك المذاهب باختلاف علو المكان الذى يضعون فيه الفضيلة . لكن تلك المذاهب على اختلافها تشترك فى القول بأن الغاية القصوى لأفعالنا الأخلاقية وبأن الخير الأسمى يطابق ما عندنا من رغبة فى السعادة ، تلك الرغبة المغروسة فى أعماق نفوسنا وفطرتنا ، والتى هى لذلك سابقة على كل روية وكل اختيار . والروية والاختيار لا ينصبان إذن إلا على الوسائل لبلوغ تلك الغاية التى نميل إليها ضرورة وطبعاً . والعقل — خلافاً لتجارب الحواس ومألوف العادات — يعين الوسائل التى تكفل لنا بلوغها ، وهو يصور فى صورة الخيرات أفعالنا التى يحكم بلزومها للسعادة .

\*\*\*

وهذا المبدأ القائل بأن الفضيلة إنما تنشأ ضرورة عن المعرفة الصحيحة ، وأنه لذلك كان أهم ما يعنيننا هو تربية العقل تربية قوية ينشأ عنها استقامة الفعل — مبدأ

نال على يد سقراط أسْمَى مكان . وما زال المبدأ يلهم في الخفاء كثيراً من الفلاسفة ، حتى حين يريد أولئك أن يُحدِّدوا من معناه وأن يضيِّقوا مداه . . .

نعم إن المبدأ السقراطي غفل عن عامل من العوامل الأخلاقية كان له المكان الأول في المسيحية وفي الإسلام ، وفي فلسفات مثل فلسفة « كانت » : وهو حسن النية وصفاء القلب . ولكن سقراط بيَّن أقوى بيان ما يمكن وما ينبغي أن يقوم به العقل من تدبير ميولنا وتنظيم نزعاتنا ، والقدرة على صرفنا عن طرائقنا الخاصة في النظر والحس والفعل ، لتوجيه نفوسنا إلى الكلّي الشامل العام . والعلم الذي يقصده سقراط هو علم الطبيعة البشرية وحده : وهو علم يجب أن يُفهم منه ما يُمثِّل الطبيعة البشرية من حيث ما فيها من عنصر عام يصلح أن يكون مثلاً يُحتذى على الدوام .

ومهما يكن الأمر فإن سقراط قد عارض ، بمبدئه في الكفاية الشخصية والتميز بالعالم والفضل ، جميع ما كان يُخضع الحكومة للعناصر اللاعقلية من قوة جسمانية واختيار شعبي وانتخاب بالقرعة وما إلى ذلك . وكيف ندع حبة الفول التي تستخدم في القرعة تفصل في تعيين من يتولى القضاء بين الناس ، مع أننا لا نلجأ إلى هذه الوسيلة في اختيار من تقل وظيفتهم خطراً عن القاضي كالمأزف على الرابطة والملاح والمهندس المعاري ومن اليهم ! إن فن الحكومة إنما مرجعه إلى العلم ، وولاية الحكم ينبغي أن تُقصر على خيار الناس ، أعنى من هم أكثر علماً ودراية وكفاية .

وتلك نتيجة لا بد أنها أثارت انفعال السياسيين والديمagogيين في عصر سقراط . لكن سقراط لم يكن مع ذلك يرمى إلى تطبيق مبدئه تطبيقاً متطرفاً لا يلين . ولم يكن يطمع في استعماله لقلب القوانين الوضعية بل لإصلاحها . وخير من هذا : أنه جعل من معرفة القوانين المقررة ومن احترامها شرطاً ودلالة على ممارسة العدالة .

لم يكن سقراط ليحفل بالمباحث الطبيعية التي تتناول الكون في أصله وطبيعته . ولكنه كان مع ذلك مضطراً بذهبه في الأخلاق أن يكون له فكرة ما عن مجموع الأشياء الكونية والطبيعية . غير أن تلك الفكرة أقرب إلى أن تكون عنده فكرة عملية ودينية من أن تكون مجردة نظرية . وفكرته في صميمها محاولة للكشف عن وجود عناية وتدير إلهي . وكذلك رأى سقراط أن ما في الطبيعة من انسجام بديع وخلق عجيب ينهض دليلاً على وجود عقل مدبر خير لا يغفل ولا ينام .

نسب إلى أنكساغوراس أنه كان يرى أن النظام الموجود في الطبيعة لم يحدث عفواً ، بل لا بد أن يكون راجعاً إلى عقل صور الأشياء وربها . غير أن سقراط يلاحظ أن أنكساغوراس بعد أن نصب العقل منبعاً للموجودات ، تركه في زاوية وركن في شرحها إلى تولد الحركات بعضها عن بعض وما إلى ذلك من الأشياء الطبيعية التي ليس للعقل فيها أقل أثر . أما سقراط فقد وافق انكساغوراس على اتجاهه الأول ولكنه لم يرتض انحرافه الأخير : فأخذ يلتمس الشواهد التي تدل على وجود غاية عقلية ، فوجدها في الملائمة بين الجسم الإنساني وبين الوسط أكثر مما تكون في انتظام سير الأفلاك السماوية . ورأى أن الأشياء جميعاً قد رُبت لمصلحة الإنسان ومنافعه . وخطا خطوة أبعد من أنكساغوراس : فتصور الخالق ذا الكرم والجود ، لا جوهرًا ممتدًا ، بل موجوداً روحياً محضاً .

ولقد شارك سقراط أهل الدين من العوام رأيهم في التماس العلل الغائية للكون . وفكرة سقراط في الإله تنحو نحو التوحيد ، وإن كان فيها بقايا من المعتقد الموروث

الذاهب إلى تعدد الآلهة . ربما كان سقراط ينظر إلى الآلهة المتعددين نظره إلى وكلاء  
ووسطاء لا يعبدون إلا ليقربوا الناس زلفى إلى الإله الأكبر . وكان سقراط ينصح  
كذلك بالمحافظة على العبادات والشعائر المشروعة ، ولم يقف عن القيام بها ؛ وكل  
ما فى الأمر أنه كان يجهد لكي ينفث فيها نفحة روحية . وكان كما رأينا يؤمن بالعناية  
الإلهية: وذلك الإيمان هو الذى بعث فى نفسه الأمل فى حياة غير هذه الحياة الدنيا ،  
وإن لم يكن لذلك الأمل فى نظره يقين برهانى .

\* \* \*

ولكن ما ذلك « الرسول » أو « الجنى » الذى كان يزعم سقراط أنه كان يتلقى  
عنه الوحي ؟ أهو إله جديد يضيفه سقراط إلى آلهة الدين الشعبي المقرر ؟ ربما كان  
ذلك رأى من صدقوا ما ورد بعريضة الاتهام التى سيق بها سقراط إلى المحاكمة . لكن  
ليس لدينا من سبب يدعو إلى الظن بأن سقراط كان ينظر إلى ذلك الوحي نظره  
إلى كائن معين أو موجود شخصى ، بل كان يدرك ذلك الأمر الإلهى ويشعر به فى  
نفسه ، ويحس به كأنما هو صوت يناديه فى ظروف مختلفة، وينذره فى الشئون الهامة:  
فهو الذى هتَفَ به مثلاً فصرفه عن الاشتغال بالسياسة والمساهمة فيها بنصيب فعّال ؛  
ثم هو الذى أمره وقت المحاكمة بأن لا يحضّر دفاعاً بالمعنى الصحيح . فوحي سقراط  
أشبه بهاتف داخلى يرشده إلى ما ينبغى عمله أو الكف عنه .

وربما كان سقراط فى إعلانه أثر هذا الوحي الإلهى على نفسه مخالفاً لمألوف الدين  
القائم فى عصره . ولكن سقراط لم يكن مخالفاً للعلم على نحو ما كان يفهمه هو .  
وإذا صح أن نفس سقراط مالت إلى نوع من التصوف ، فإن تصوفه لم يكن يتجاوز  
المجال الذى يخضع للفكر البينّ الصريح .

\* \* \*



والحق أن ذلك المجادل الذى لا ينى ولا يهدأ ، كان شديد الثقة بالعقل وبالعلم ، وإن كان يظهر بمظهر المتشكك أحياناً . وإعانة ثقة سقراط بالعقل المرتب المنظم ، العقل المتواضع الذى لا يأخذ الصلف إزاء الأشياء ، وبالعلم الذى يعرف حدوده فلا يتجاوزها ، والذى لا يتقدم آمناً مطمئناً فى سبيل امتلاك ناصية الحق إلا بقدر احترامه لما هو حاصل ، وبقدر شعوره بأنه محوط بالجهل . . فكأن سقراط المعلم الأول الذى علم الناس صميم الروح العلمى ، ولقنهم مبادئ المذهب العقلى المعتدل السليم . استطاع سقراط بجهوده المنطقية ونشاطه النقدى أن يصنع الآلة اللازمة لارتقاء النفس نحو السكال العقلى . وبهذه الجهود استطاع أن يحوّل الأزمة التى نشأت من تعاليم السوفسطائية إلى ما فيه للعقل خير وللنفس نجاة .

واستطاع بجهوده الأخلاقية أن يؤسس علم الأخلاق ، واستطاع كذلك أن يخلص الفكر من سحر المحسوس ، كما استطاع - من حيث لا يدري - أن يوجه النظر الفلسفى صوب الميتافيزيقا ، وصبوب الحكمة بمعناها الصحيح .

\*\*\*

كان آخر ما فاه به سقراط أثناء المحاكمة أن قال لقضاته : « لقد حان الوقت لأن نفرق . أما أنا فلكى أموت ، وأما أنتم فلتعيشوا . مَنْ مِنَّا هو أهدى سبيلاً وأحسن نصيباً ؟ هذا شيء لا يعلمه إلا الله » .

وإننا نعرف الحكم الذى نطق به محكمة الأثينيين . ولكن هنالك حكماً نطق به محكمة أخرى أرحب صدرأ وأقل تعصباً وأبعد عن نزوات الساعة : وهى محكمة الأخلاق العالية والضمير الإنسانى . فأيدت تلك المحكمة مسلك الحكيم اليونانى ، واتخذت منه إماماً للفلسفة فى جميع الأوطان والأزمان ، وناصرته على الأوهام الشائنة والمزاعم الباطلة والآراء الفطيرة ، واقتدت بسقراط فى لزوم العقل الواعى ، وتغليب الروح على المادة ، والتزام حدود الإنسانية المفكرة .

الإسلاميون



# الفلسفة الإسلامية

## مجادلات حول الفلسفة العربية :

اختلف الباحثون في أمر الفلسفة العربية : اختلفوا في اسمها ، كما اختلفوا في وجودها . فمنهم من رأى أنها ليست عربية ، لأن جبهة أهلها لم يكونوا من أصل عربي ، فهي في نظرهم أحق أن تضاف إلى الإسلام ، لأن له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية ، وعاشت في ظل الإسلام . ومنهم من ذهب إلى أن الأولى أن يطلق عليها اسم « الفلسفة العربية » : لأن رجالها كتبوا آثارهم باللغة العربية ، التي كانت لغة الثقافة في العالم الإسلامي الشرق .

ولم يقتصر الخلاف على اسم « الفلسفة العربية » وهل الأولى أن تسمى « بالفلسفة الإسلامية » ، بل تعداه إلى إنكار وجودها : فن الباحثين من نازع في أن يكون للفلسفة العربية أو الإسلامية وجود مستقل ، وزعم أنها أشبه بأن تكون خليطا من آراء القدماء ، تعددت منابعها وانعدم الاتساق بين مواردها . ومنهم من ذهب إلى أن فلاسفة العرب إنما استقوا فكرهم من الفلسفة اليونانية التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والوثنيين من أهل حرّان ، وأضافوا إليها عناصر اقتبسوها من الهند وفارس . ومنهم من حكم عليها إجمالا بأنها إنما جاءت شرحا مشوّها لمذهب أرسطو والمشائين .

ولا يسمح المقام بالخوض في مناقشة الأقوال المختلفة التي أدلى بها في هذا الصدد الباحثون من مستشرقين ومؤرخين أوروبيين . فإننى أخشى أن يكون الدافع إلى بعض تلك الأقوال شيئاً من قبيل ذلك التعصب الذمى ينأى بصاحبه عن سبيل الحيدة والإنصاف . على أن هذا الموضوع قد أفاض فيه من قبل أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرزاق باشا في محاضراته القيمة التي ألقاها بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٧<sup>(١)</sup> ومن هذه المحاضرات اقتبسنا الشيء الكثير ، فنوجه إلى الأستاذ الجليل خالص الشكر .

إنما زبد أن نذبه في مستهل هذا الفصل إلى أن الجدل الذى أثير حول هذه المسألة لم يكن بدعا في تاريخ الفلسفة : فقد شهدنا في السنوات الأخيرة مناقشات كثيرة كان موضوعها البحث في الفلسفة المسيحية، ورأينا أستاذنا لنا في «السربون» يحمل على تلك الفلسفة ، فينكر عليها طرافتها ، بل يطعن في كيانها ويحاول أن ينقضها من أساسها .

أما نحن فلنكون منصفين ، ينبغي أن نعترف بأن الفلسفة العربية تحتوى على عناصر هامة من الفكر اليونانى ، وأن الفلسفة اليونانية ضرورية جداً لفهم الفلسفة العربية ، بل نقول أكثر من هذا : إن الفلسفة العربية لا تتصور بدون الفلسفة اليونانية : فلا مراء في أن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين كانوا المعلمين الحقيقيين للفكر الإنسانى على مدى القرون ، وكل كشف لأثر من آثارهم ، وكل

---

(١) نشرها سنة ١٩٤٤ في كتاب عنوانه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »

ترجمة لشيء من مؤلفاتهم ، كانت عند أهل العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين ويهود بمثابة كشف لعالم جديد .

وإذن فلا ضير علينا من أن نعترف صراحة بأن الفلسفة العربية تفترض أولا هضم الفلسفة اليونانية . ولكننا نقرر مع ذلك أن الفلسفة الإسلامية أو العربية شيء ، ومجرد الهضم والتمثيل للفلسفة اليونانية شيء آخر . وشأن الفلسفة العربية في هذا ك شأن غيرها من الفلسفات : إن المذاهب الفلسفية الكبرى في العصور الحديثة متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ؛ وأثر تلك الفلسفة ظاهر للعيان في مذاهب يكون وديكارت واسبينوزا وكانت . ولكن من ذا الذي ينكر ما في مذاهب هؤلاء الفلاسفة من طرافة ؟ وإذن فكيف ساع للبعض أن يظنوا أن عقلا كعقل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد كان عقلا جديدا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان ؟

### مكانة الفلسفة الإسلامية :

الحق أن للفلسفة العربية مكانتها التي لا ينكرها الا جاهل أو معاند أو كلاهما معا . وأول عمل جليل طريف يمكن أن ينسب الى فلاسفة العرب هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كان للفلسفة عندهم منزلة الصدارة بالقياس إلى الدين ، ما دامت الفلسفة بطبيعتها تتجه الى الصفوة أو « الخاصة » في حين أن الدين بطبيعته إنما يتجه الى « الكافة » أو الى العامة .

وحسبنا ، لكي نتبين مكانة الفلسفة الإسلامية ، أن نشير الى أهم نظرياتها :

(١) ذهب فلاسفة الإسلام إلى أن المادة أزلية ومخلوقة معا . فقولنا إن العالم محدث ، أى بدأ فى زمان معين ، قول على سبيل المجاز : لأن الله باعتباره علة أولى هو صانع المادة والعالم . ولكنه تعالى خلق المادة والعالم بفيض من فيوضاته الأزلية : إذ لا يمكن أن يقع صنع الله فى زمان . وإنما نسبة الله إلى صنعه كنسبة العلة إلى معلولها ؛ والعلة غير منفصلة عن المعلول . ومن قال بحدوث العالم ، فكأنه قال إن الله قد بدأ خلق العالم ، بمشيئته ، فى زمان ما ولغرض ما : ومعنى هذا أن الله كان ينقصه شئ قبل إنفاذ مشيئته وتحقيق قصده . وهذا ما يجب أن يُنزّه الله عنه ، لأن الله هو الكمال المطلق ، وقد تعالى عن مشابهة المخلوقين .

(٢) وذهبوا إلى أن علم الله محيط بالكليات ، أى بالأشياء العامة . وبعبارة أخرى أن علم الله لا يتعلق بالجزئيات ، أى بالأشياء الفردية العرضية ، وإنما يحيط بالنواميس الكلية والقوانين العامة للكون : لأنه لو كان الله يعلم الجزئيات والأعراض الفردية لحدث تغير زمانى فى علمه ، ولاقتضى ذلك تغيرا فى ذاته . والله منزّه عن كل تغير .

(٣) وقالوا بنظرية الفيض الأفلوطينية ، وخلاصتها عندهم أنه لما كان الله واحدا وعقلا محضا ، فلا يمكن أن يصدر عنه إلاّ عقل واحد . وصدور ذلك العقل عن الله شبيه بصدور الشعاع عن الشمس . وعن الله صدر العقل الأول ، وعن العقل الأول صدر العقل الثانى ، وهكذا إلى العقل العاشر أو « العقل الفعال » الذى صدرت عنه المادة . وهو أدنى العقول العشرة ، وهو المشرف على العالم الأرضى ، وحلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان العقل الإنسانى ، أى النفس الناطقة ، ملكة « منفعة » أى مستعدة لقبول أى نوع من الكمال ، فهذا العقل المنفعل فى الإنسان يصبح ، بالتأمل والدرس وتركيز النفس ، أهلا لأن يتصل بالعقل الفعال . فإذا

وصلت النفس الإنسانية إلى ذلك الكمال ، بلغت السعادة والغبطة الحقّة ، مهما يكن الدين الذى اعتنقته ومهما يكن سبيلها فى عبادة الله . وما ورد فى الدين عن الجنة والنار وما أشبه ذلك ليس إلا مجازات واستعارات لثواب وعقاب روحين . والثواب والعقاب الروحانيان يتوقفان على مقدار ما يبلغه الإنسان من درجات الكمال فى هذه الدنيا .

\* \* \*

تلك بعض المسائل المشهورة التى وقف منها فلاسفة الإسلام موقفا يخالف موقف أصحاب الفرق الإسلامية ، كما يخالف ، فى بعض نواحيه ، موقف الفلاسفة اليونان ، والمثاليين منهم على الخصوص .

وذلك بين واضح : فما أبعد الفرق بين أقوال الفلاسفة هذه وأقوال أهل السنة والمتكلمين المسلمين ! فالتكلمون — كما هو مشهور — أرادوا أن يثبتوا بحجج الفلاسفة أنفسهم أن العالم « محدث » لا « قديم » ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية . وكانت غايتهم من ذلك أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزّه عن الجسميّة . ثم إن المتكلمين لم يكن يعينهم إلا نصرة العقائد الدينيّة ولكن بأسلحة الفلاسفة أنفسهم .

أما مخالفة فلاسفة العرب للمثاليين من اليونان فظاهرة أيضا : فإن أكبر ما شغل فلاسفة العرب — مهما يكن موقفهم من الإسلام — هو تلك الثنائيّة الناشئة من مذهب أرسطو ، والى تتقابل فيها المادة الأزليّة والله . وتلك الثنائيّة الارسطاطليسيّة ما كانوا ليقبلوها كما هى دون أن يخرجوا علنا من زمرة المسلمين ، وأن يسلكوا فى عداد الكافرين المارقين من الدين .



وكما شعر فلاسفة الإسلام أن أرسطو قد ترك هذه المسائل غامضة مضطربة دون أن يقطع فيها برأى ، زادت جهودهم لتكميلها وإيضاحها وسد ما بها من نقص ، واضعين نصب أعينهم أن يصونوا نظريتهم في وحدانية الله وتنزهه عن ملاسبة المادة، حريصين في الوقت نفسه على أن لا يقعوا في هوة مذهب وحدة الوجود الذي لا يفرق بين الله والعالم . ولقد وجد من فلاسفة العرب — أمثال ابن باجة وابن رشد — من ألقوا الرسائل الخاصة في « إمكان الاتصال » ( أى اتصال الإنسان بالعقل المفارق ) . وشغلت تلك المسألة بال فلاسفة العرب أكثر مما عنى بها فلاسفة اليونان .

وإذن فمن الإسراف أن يقال إن الفلسفة العربية إنما هي شرح مشوّه لفلسفة أرسطو والمثائين . والواقع أن فلاسفة العرب إذا كانوا في سعيهم للوصول إلى الحقيقة ، قد تابعوا أرسطو حيناً فإنهم قد انصرفوا عنه أحياناً ، واتجهوا إلى غيره من الفلاسفة كأفلاطون وأفلوطين والرواقيين . ولم يقنع العرب بنقل الفلسفة اليونانية كما هي ، بل طبعوها بطابع خاص ، ونفثوا فيها من روحهم ، وجعلوها تستجيب لمطالب عصرهم .

والخلاصة أن الفلسفة في العالم العربي لم تقف عند مذهب أرسطو وحده ، ولم تتقيد بمذاهب اليونان وحدها ، بل صاغت لنفسها مذهبا ضافيا له طرافته . وهي كما قال أحد الباحثين من اليهود : توشك أن تكون تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها الفلسفة في العالم العربي .

## آثار الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين المسيحية واليهودية :

على أنه ربما كان من الخير ، بدلا من أن نطيل الحديث في طرافة الفلسفة العربية ، أن نشير إشارات سريعة إلى آثارها في فلسفات العالم :

من المسلم به الآن لدى الباحثين الأوروبيين أن الفارابي كان له أثر كبير في فلسفة العصور الوسطى : تُرجم كتابه « إحصاء العلوم » إلى اللغة اللاتينية ، وكانت له في المدارس المسيحية واليهودية منزلة ممتازة . ويظهر ذلك الأثر على الخصوص عند « روجر بيكون » و « ريمون لُل » . وترتيب الفارابي للعلوم هو نفس الترتيب الذي قبله الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى مع فوارق بسيطة .

أما ابن سينا فقد يكفي أن يذكر قانونه في الطب وأقواله عن النفس ؛ وأثر ذلك في الفلسفة المسيحية مشهور : فقد جرى القديس توماس الأكويني على نهج ابن سينا في الرجوع إلى أرسطو ، للتدليل على وحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية ؛ ومن وقف على تاريخ الفلسفة الحديثة عرف أن ديكرت سلك في إثبات وجود النفس وروحانياتها واستقلالها عن البدن ، مسلكا شبيها إلى حد كبير بمسلك ابن سينا من قبل .

ومن المعلوم أن المسيحيين استفادوا في كثير من بحوثهم بآراء الغزالي في إثبات الخلق من العدم ، ومن الأدلة التي اعتمد عليها الغزالي للتدليل على أن علم الله شامل للجزئيات ، ومن إثباتاته لعقيدة البعث بعد الموت .

فاذا انتقلنا إلى ابن رشد وجدنا أن الإعجاب بشروحه لأرسطو كان عظيما في أوروبا ، حتى سماه « دانت » الشارح الأكبر . ومن المشهور أن مدرسة « بادوا »

في إيطاليا كانت تنتمي إلى مذهب ابن رشد ، وأن « سيجر دوبرابان » كان زعيم المدرسة الرشدية في فرنسا إبان القرن الثالث عشر . ولقد ظل المذهب الذى نسب الى ابن رشد متدارسا عند الأوروبيين في الكتب والجامعات من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السابع عشر . ويجد الباحث في فلسفة اسپينوزا أن موقف ذلك الفيلسوف اليهودى من مسائل الفلسفة والدين والوحى والنبوة يشبه الموقف الذى سبقه إليه الفارابى وابن رشد . ولعل اسپينوزا عرف شيئاً من نظريات العرب عن طريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصاً عن طريق الطبيب اليهودى ، يوسف دِل مِيدجو ، أحد أنصار المدرسة الرشدية في القرن السابع عشر .

ولا بد أخيراً أن نشير إلى فضل الفلسفة العربية على الفلسفة اليهودية : وحسبنا أن نذكر أن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغة العبرية ، وأن اليهود قنعوا في ذلك بما كتبه الفلاسفة العرب من ملخصات وشروح . ولقد سار أصحاب اللاهوت من اليهود خطوة خطوة في إثر فلاسفة العرب . ولقد تبين الباحثون أن المفكرين الذين سبقوا موسى بن ميمون مدينون لفلاسفة العرب بمنهجهم وآرائهم في الدين . ومعلوم للكثيرين أن كتاب موسى بن ميمون المسمى « دلالة الحائرين » حافل بنقد آراء المسلمين والرد عليها ، ومع ذلك فالقارئ المتأمل يجد في كل صفحة عند فيلسوف اليهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة العربية وبعد أثرها في الفكر اليهودى .

## خاتمة :

وبعد فما نحب أن يتسرب إلى وهم أحد أننا ننتحلل الأسباب للإشادة بفضل المسلمين على غير حق : فالواقع أن كل ما أوردناه مقتبس من شهادة علماء الغرب في العصور الوسطى وفي العصر الحديث : وهي تدل في جملتها على أن العلماء الغربيين استفادوا من المواد التي قدمها اليهم فلاسفة العرب .

ومتى دُرست آراء فلاسفة العرب حق دراستها ، ومتى نشر ما لم ينشر من آثارهم ، كان لنا من ذلك نور يهدينا إلى تبين ما للفلسفة العربية من منزلة جليلة في تراث الإنسانية الفكرى .

-

إن فلاسفة العرب قريبون منا ، وما يزالون يحيون فينا . ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه .

---

# الفارابي

## حياة الفارابي<sup>(١)</sup> :

الفيلسوف أبو نصر الفارابي هو محمد بن محمد بن طرخان؛ سمي بالفارابي نسبة إلى الجهة التي ولد بها ، وهي ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر . ففيلسوفنا إذن تركي المولد ، وإن كان بعض أصحاب التراجم قد ذكر أن أباه كان قائدا وأنه فارسي الأصل . ومهما يكن الأمر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي ، بل لقد قال أحد المستشرقين أنه هو مؤسس الفلسفة العربية . ومن قبلُ رأى كثيرون من مؤلفي العرب أنه أكبر فلاسفة المسلمين . وقال فيه ابن سبعين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكى لهم للعلوم القديمة ، وهو فيلسوف فيها لا غير ، ومات وهو مدرك محقق » . وقال ابن خلكان : « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » . وقال بعض المستشرقين : « ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي » . وكان العرب يعدّون الفارابي أكبر المناطق بعد أرسطو ، ولما كانوا يطلقون على أرسطو اسم « المعلم الأول » ، فقد أطلقوا على الفارابي اسم « المعلم الثاني » .

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » لمعالي الأستاذ مصطفى

عبد الرازق باشا .

كان الفارابي منذ صباه مولعا بالسفار : تنقل في بلاد الإسلام ، حتى دخل العراق ، وألم ببغداد ، فتلقي طرفا من علوم الفلسفة على أستاذ نصراني ، وكان من زملائه في التلمذة أبو بشر متى بن يونس النصراني المشهور بترجمته للكتب اليونانية . وبعد أن أقام الفارابي زمانا في بغداد ارتحل عنها إلى حلب ، واتصل بالأمير الحمداني سيف الدولة ونال الحظوة عنده ، وتربى بزي أهل التصوف ، ثم صاحب الأمير إلى دمشق في حملته عليها سنة ٩٥٠ بعد الميلاد ، ووافته ميته بدمشق في تلك السنة وهو شيخ ناهز الثمانين من عمره ، فترى الأمير بزي الصوفية وصلى عليه في نفر من خاصته المقربين .

\* \* \*

وأظهر مايستوقفنا في حياة الفارابي أنه كان رجلا يميل إلى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء . بدأ شبابه متفلسفا ، وقضى كهولته متفتنا ، وختم حياته متصوفا . ذكروا أنه كان لا يوجد غالبا إلا في مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك . والحق لقد كانت حياته الفكرية خصبة جدا : ألف كتبنا كثيرة ضاع أكثرها ، على أنه اشتهر بين العرب بشروحه على فلسفة أرسطو . ولكن همه الفارابي لم تقف عند الشروح : فقد ألف طائفة من الرسائل أوضح فيها فلسفته الخاصة كفصوص الحكم ، وإحصاء العلوم ، والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها . وكانت للفارابي معرفة بالطب ، وكانت له مواهب بارزة في الموسيقى علما وفنا ، وكتب أشهر رسالة في نظرية الموسيقى الشرقية . ويذكرون من براعته في هذا الفن أنه صنع آلة موسيقية شبيهة بالقانون عزف عليها مرة فأضحك الحاضرين ، وعزف مرة ثانية فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأنامهم ثم انصرف . ولقد أعجب سيف الدولة بمواهب الفارابي في الموسيقى ،

وما زال الدراويش المولوية يحتفظون في أغانيهم ببعض الأنغام المنسوبة إلى ذلك الفيلسوف الفنان .

### التوفيق بين أفلاطون وأرسطو :

كان الفارابي يرى في الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا : كان يراها فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها . ولما كان أفلاطون وأرسطو في نظره الإمامين الممثلين للفلسفة اليونانية فذهبها عنده مذهب واحد على الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين ، فالفارابي لا يعدّه خلافا جوهريا ، ما دام الاتفاق واقعا على الأصول والمقاصد . وإنما يسلّم الفارابي باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في منهجهما التعليمي وفي سلوكهما العملي . أما من حيث المنهج فالفارابي يلاحظ أن أفلاطون لم يدوّن كتبه إلا أخيرا ، وأنه عمد في كلامه إلى الرموز والإشارات صونا للحكمة وضنا بها على من لم يكن من أهلها ، في حين أن أرسطو جرى على منهج التقرير والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملي فأفلاطون في نظره رجل ترهد وتحلى عن الدنيا وشواغلها ، في حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا واثمّس أسبابها وخيراتها<sup>(١)</sup> .

وقد يعجب القارئ المعصرى للفارابي كيف تورط في نظريته تلك ، فخلط بين مذهبين متعارضين متميزين كالذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطاطاليسي ، وأحدهما

(١) انظر : الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين » طبعة الخانجي ١٩٠٧ ص ٥ - ٨

مذهب مثالى ممعن فى المثالية ، والثانى مذهب واقعى يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية : فمن المعلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لا وجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغيرة ، وإنما الموجود حقيقةً هو « المثال » ، أو المعنى الكلى العام المجرد من الشخصيات الحسية : فالمعنى الكلى للإنسان أو « مثال » الإنسان هو الماهية الثابتة للناس على اختلافهم . وبهذه المثالية شاد أفلاطون المذهب المثالى المشهور . أما أرسطو فرأى ، خلافاً لأستاذه ، أن الموجود ليس هو المعنى الكلى المجرد الذى تشترك فيه أفراد كثيرة ، وإنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : فمثلاً « سقراط » هو سقراط ، لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصه ويميزه ممن عداه . وبذلك كان أرسطو فى فلسفته أقرب إلى الواقع وألصق بعالم الشهادة ، فى حين أن أفلاطون كان كثير التحليق فى عالم المثل<sup>(١)</sup> .

وهذا ما فات الفارابى أن يراه من تعارض بين المذهبين . ولكن يبطل العجب إذا علم السبب . والسبب بسيط ، وهو أن الفارابى فى محاولته التوفيق بين رأيى الفيلسوفين اليونانيين أخذ يستشهد بكتاب مشهور هو « أثولوجيا أرسطوطاليس »<sup>(٢)</sup> ، وظن أن هذا الكتاب لأرسطو حقيقة ؛ ولم يخطر بباله ، كما لم يخطر ببال أحد من مفكرى ذلك العصر ، أن نسبة الكتاب إلى أرسطو خطأ ، وإنما هو شذرات من كتاب « التاسوعات » للفيلسوف الإسكندرانى « أفلوطين » زعيم الأفلاطونية الجديدة .

\*\*\*

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتاب الأستاذ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية »

ص - ٩٨ بع .

(٢) الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٧٧ ، ٣٢ ، ٣٦ الخ .



## التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام :

وأعجب من هذا أن تجد الفيلسوف العربي ، بعد أن حاول أن يثبت اتفاق مذهبي أفلاطون وأرسطو باعتبارهما ممثلين للفلسفة القديمة ، يحاول محاولة جديدة وهي أن يثبت أن لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى<sup>(١)</sup> . وتعليل ذلك يسير أيضاً : فالفارابي كان فيلسوفاً ومسلماً في أن واحد ، أعنى أنه كان موقفاً بجلال الفلسفة من جهة ، ومؤمناً بكمال الإسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان : لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق . وإن شئنا قلنا الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين ؛ وكل ما في الأمر أن الفلسفة في سعيها للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التي يعتمد عليها الدين : ففي حين أن الدين يلجأ إلى طرق التخيل والإقناع النفسي ، تلجأ الفلسفة إلى المعقولات والبرهان المنطقي ، وبينما الفلسفة بطبيعتها تتجه إلى الخاصة ، و « أصحاب الأذهان الصافية » ، نجد الدين إنما يتجه إلى الكافة والجمهور على حسب ما يطيقون .

### الفيلسوف الكامل :

والآن ما معنى الفلسفة عند الفارابي ؟

يرى فيلسوفنا أن الفلسفة ليست علماً جزئياً كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما

---

(١) تراجع أمثلة من المسائل التي ذكرها الفارابي ، مبيناً أن موقف الفيلسوفين اليونانيين فيها واحد ، وأنه متفق مع عقائد الشريعة الإسلامية ، كمسألة حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وبقاء النفس ، والنواب والعقاب ( « الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ٢٦ - ٣٨ . )

شاكلها ، وإنما هى علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون فى مجموعه . وهذا ما قال به فلاسفة اليونان من قبل ، ولكن الفارابى يزيد على فلاسفة اليونان رأياً طريفاً فيقول : إن الفيلسوف الكامل هو الذى يحصل هذا العلم الكلى ، ويكون له قوة على استعماله ، يعنى « الذى يحصل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية » . أما الفيلسوف الزور أو الباطل فهو « الذى يشرع فى أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مستعداً لها » . ذلك أن الفارابى يرى أن للشروع فى النظر الفلسفى شروطاً ينبغى توافرها ، وهى فى جملتها عبارة عن محبة الصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحواس . فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة<sup>(١)</sup> ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . ثم بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها . . » . والفيلسوف الباطل هو الذى « يتعلم العلوم النظرية ولم يزود ولم يعود الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة » بل « كان تابعاً لهواه وشهواته فى كل شئ » . ورجل كهذا « لم يشعر بالغرض الذى التمسته الفلسفة ... فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط » وظن هذا كافياً ، بل لعله ظن أن الغرض مما حصل

(١) يقصد كتاب « الجمهورية » لأفلاطون .

منها أن ينال بعض ما يظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، « فأقام علمها طلبا لذلك وطمعا في أن ينال به ذلك الغرض » (١) .

وتذكرنا هذه الأقوال بأقوال شبيهة بها وردت على لسان الفيلسوف «سبينوزا» في القرن السابع عشر . ولعل الفارابي من بين فلاسفة الإسلام هو الفيلسوف الحق بالمعنى الذي بينه ، فقد عرفنا أنه أراد أن يعيش وفقا للمبادئ التي وضعها في مذهبه ، وحاول أن يكون فيلسوفا في أقواله وأفعاله . وظاهر من كلام الفارابي أن للفلسفة أهلها المستعدين لها ، وليس كل حافظ للعلوم النظرية فيلسوفا ، ومن اشتغل بالفلسفة طمعا في الشهرة والرياسة أو المال ، فليس من أهلها على الحقيقة ، وإنما هو على قول الفارابي فيلسوف زور وبهرج وباطل ، وخليق به أن ينذب من زمرة الخاصة المصطفين وأن يسلك في عداد الدجالين المهرجين . . .

### المدينة الفاضلة :

وفما ذكرنا من فلسفة الفارابي ما يوقفنا على مقدار عنايته بالأخلاق . ولكن الفيلسوف العربي كان أيضاً معنيا بالسياسة ، كان يحلم بتنظيم العالم تنظيماً شاملاً يجعل منه دولة مثالية على غرار جمهورية أفلاطون أو مدينة صالحة عاقلة ، تكون رياسة الحكم فيها لفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبيا .

والمدينة الفاضلة التي ينشدها الفيلسوف العربي هي نموذج للمجتمع إنساني راق يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته . وأفراد المجتمع ، كأعضاء

---

(١) الفارابي : « تحصيل السعادة » طبعة الهند ص ٣٦ وما بعدها .

البدن ، متضامنون متعاونون ، يخضعون لرئيس المدينة ، ويتشبهون به ، لأن ذلك الرئيس أوتي من الخصال الرفيعة ما يصعب تحقيقه في عامة الناس : فهو سليم البنية ، جيد الذهن ، ثاقب الذكاء ، حاضر البديهة ، ماضى العزيمة ، حصيف صادق ، عادل تزيه متجرد عن المادة مؤثر للذات الروح . وتذكرنا الخصال التي يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة الفارابية بصفات الفيلسوف الأفلاطوني في « الجمهورية » ، وتذكرنا كذلك في صورة أوضح بالصفات التي خلعها أصحاب الرواق على « الحكيم » الذي جعلوه حائزا لجميع الفضائل . وكما كان « الحكيم » الرواق شخصا مثاليا يعسر تحقيقه على الأرض ، فرئيس المدينة عند الفارابي شخص يستحيل وجوده كذلك . ولكن الفارابي يضيف إلى خصال الرئيس خصلة أخرى : وهى قدرته على الاتصال بالعقل الفعال ، الذى هو أعلى منزلة من العقل الإنسانى ؛ وقد سعى فعلا بالقياس إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ويستفيد منه . وغاية العقل الإنسانى وسعادته فى أن يتصل بالعقل الفعال ، وبهذا الاتصال يقترب الإنسان من الله . وبالطبع ليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وإنما يستطيعه القليلون من أهل الصفاء الذين لم يشغلهم عالم المادة عن عالم الروح ، فسعوا إلى اختراق حجب الأرض ، وتطلعوا إلى اجتلاء أنوار السماء<sup>(١)</sup> .

وأهل الصفاء عند الفارابي فريقان : فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء . وكل من الفريقين يستطيع ، على طريقته الخاصة ، أن يجتلى تلك الأنوار ، إذ يتصل بالعقل الفعال : فما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلى والتأمل الفلسفى ، يستطيعه النبى بمخيلة ممتازة وقوة قدسية أودعها الله فيه . وإذن فالفيلسوف والنبى ، فيما يرى الفارابى ،

---

(١) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ( فى مواضع كثيرة . )

هما أجدر الناس بتولى رئاسة المدينة الفاضلة : لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيع ، ويرميان إلى غاية واحدة ، ولأن كليهما ، بمواهبه الخاصة واستعداده لتلقى الأسرار الإلهية ، يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الذى هو عند الفارابى منبع الوحي والإلهامات السماوية ، ومصدر الشرائع والنواميس الضرورية لسير الجماعات البشرية . والفلسفة والوحي كلاهما ثمرة من ثمرات الجود الإلهى ، يفيضهما الله على من يشاء من عباده الصالحين .

### السعادة :

على أن الفارابى يريدنا ألا ننسى أن المدينة الأرضية ، مهما يكن كمالها ، ليست غايتها فى نفسها ، وإنما هى تدرج إلى السعادة العليا التى تنالها النفوس الزكية فى العالم الآخر . فالنفوس الخيرة العارفة هى التى تبقى وتدخل العالم العقلى ، وكلما زادت درجتها فى المعرفة والفضيلة فى هذه الحياة علا مقامها بعد الموت ، وزاد حظها من السعادة فى الحياة الأخرى . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للعادة ، واتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول بمعقول ، كان التناز من لحق الآن بملاقاة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم : لأن كل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها مراراً كثيرة ، وكلما زاد تعقلها زادت لذائدها .

والظاهر من هذه النظرية فى السعادة أن الفارابى أراد أن يقول إنه حين الخروج من هذه الدنيا يذهب الأحياء أفواجا ليلتقوا بمواكب الأموات ، ويتحدوا بها اتحاداً عقلياً ، إذ ينضم كل شبيه إلى شبيهه . وبهذا النحو من انضمام النفس إلى النفس ، تزيد لذات الأموات الراحلين الغابرين . ففكرة فلسفية إسلامية طريفة تحتاج إلى

## خاتمة :

تلك صور سريعة من آراء الفارابي . والرجل كما قلنا فيلسوف مسلم بأجل ما لهذه الكلمة من معان ، رجل جمع بين مزيتين : الإخلاص للفلسفة والإيمان بالدين ، وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين ، لغة العقل ولغة القلب ، وهما عنده لغتان مفهوميتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعية وراء الكمال . وكأن الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة : خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية ، التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلا ، وبدونها يكون مجتمعا ضالا . فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة أو للدين ! وما أشقانا إذا طغت علينا المادة ، فخلت حياتنا من مشاغل الروح !

---

# ابن سينا

في سنة ٣٧٠ من الهجرة ، أى بعد موت الفارابي بنحو ثلاثين سنة ، ولد علم من أعلام الفلسفة الإسلامية ، حظى بشهرة واسعة في بلاد الشرق والغرب على السواء : وهذا الفيلسوف هو أبو علي بن سينا . أنزله مفكرو العرب منزلة رفيعة ، فلقبوه في حياته بلقب « الشيخ الرئيس » ، وبعد مماته بلقب « فيلسوف الإسلام » . وكان اسمه معروفا منذ القرن الثالث عشر الميلادى عند جميع الفلاسفة المسيحيين . وإذا كانوا يعدونه من خصومهم ، فهو في نظرهم ذو مقام محترم وخليق أن يعتد به كل الاعتداء .

## حياته :

وقد روى ابن سينا نفسه قصة حياته ، ومنها نعلم أنه حفظ القرآن ، ودرس الأدب وهو صبي ناشئ . ثم جاء إلى « بخارى » معلماً متفلسف اسمه « أبو عبد الله النائي » فتلقى عليه ابن سينا دروس المنطق . وسرعان ما نبغ التلميذ حتى فاق أستاذه ، فشرع حينئذ في قراءة الكتب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى تمكن منه ، وانفتحت على الفتى أبواب العلم : فقرأ في المنطق « إيساغوجي » فرفيوس ، وفي الرياضة « هندسة » إقليدس ، وفي الفلك « مجسطي » بطليموس .

ثم اتجه ابن سينا إلى دراسة كتب الطب ، فبرع فيه في أقل زمن ، وشرع في مداواة المرضى ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، حتى كان فضلاء الطب يتلمذون عليه ، وعمره لا يزيد على سبع عشرة سنة .

ثم توفر على الدرس زهاء سنة ونصف ، فأعاد دراسة المنطق ، ولم يكن حينذاك ينام ليلة واحدة بطولها ، ولا يشتغل في النهار بغير ذلك العلم ، فإذا تخير في مسألة ، أو لم يظفر بالحد الأوسط في قياس منطقي ، تردد إلى المسجد ، وصلى وابتهل إلى الله ، حتى يفتح المستغلق ويسر المتعسر .

وكان يرجع بالليل إلى داره ، ويضع السراج بين يديه ، ويشغل بالقراءة والكتابة : فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف ، عدل إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليه قوته ، ثم يرجع إلى القراءة . . . ولم يزل على تلك الحال حتى استحکم على جميع علوم زمانه ، ووقف عليها بقدر الإمكان .

وعلى هذا النحو نرى ابن سينا ، وهو دون العشرين ، قد استنفذ كل ما يستطيع العقل الإنساني أن يناله من علوم المنطق والطبيعة والرياضة والطب . ولكن « ما بعد الطبيعة » عند أرسطو كان يبدو للفتى الفيلسوف علماً صعباً جداً : قرأه فما فهم منه شيئاً ، والتبس عليه غرض واضعه ، ثم أعاد قراءته أربعين مرة ، حتى حفظه عن ظهر قلب ، دون أن يفهمه أو يدرك المقصود به . ولكن اتفق لابن سينا يوماً أن اشترى كتاب الفارابي في « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، فسارع إلى قراءته ، ولما انكشفت له أغراض الكتاب ، ففرح بذلك وتصدق في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله .

وفي ذلك الحين كان سلطان بخارى مريضاً ، وحرار الأطباء في مداواته . فداواه



ابن سينا ، وسأله الإذن له في دخول المكتبة السلطانية الخاصة ؛ فأذن له ، ورأى ابن سينا فيها من المؤلفات النادرة ما لم يسمع به أحد ، فقرأ أكثرها ، وظفر بفوائدها . . .

والظاهر أن ابن سينا كان بارعا في الطب النفساني أيضاً ؛ وقد رويت عنه في ذلك روايات كثيرة<sup>(١)</sup> ؛ منها أن رجلاً أصيب بالماليوخوليا ، قد اشتد عليه المرض حتى سيطر عليه الاعتقاد أنه أصبح بقرة ، فأصبح يقلد الأبقار في خوارها ، ويأكل ويشرب معها ، ممتنعا عن مؤاكلة بني الإنسان . وما زالت حاله كذلك حتى ضعفت قواه وهزل بدنه . فعرضه أهله على الأطباء ، فعجزوا عن علاجه . فاستدعى ابن سينا شهرته في الطب النفساني ، فسأل المريض عن حاله ، فأجابه المريض بأنه أصبح بقرة يأكل ما تأكل الأبقار ويفعل ما تفعل . فقال له ابن سينا : « إذن نذبحك » قال المريض : افعل ما تشاء . فأمر ابن سينا أن يقيد المريض بحبل ، وأن يلقى على الأرض ، وأن يؤتى بسكين حاد . فلما أحضر السكين أهوى به على المريض كأنه يريد ذبحه . فلما قرب من نحره ، والسكين في يده ، قال له : ما بال هذه البقرة هزيلة ! إنها لا تصلح للذبح . قال المريض : إنها تصلح للذبح فاذبح . فقال ابن سينا : لا لن أذبحك حتى تمتلئ لحما وشحما . فقال : وماذا أفعل حتى أصير سمينا ؟ فأجابه : تأكل كثيراً وتشرب كما يأكل الناس ويشربون . فقال : أو تذبحنى إن فعلت وأصبحت سمينا ؟ فقال : نعم . ثم أخذ على نفسه العهد والمواثيق أن يفعل كما أمر . وأخذ يأكل ويشرب منذ ذلك الحين كما يصنع الآدميون ، فعادت إليه صحته الطبيعية . وقوى بدنه ، فعاد إليه عقله ، وذهب عنه مرضه . وزاره ابن سينا بعد ذلك ، فلما

---

(١) يراجع أيضاً كتاب « القانون » في الطب لابن سينا .

رآه معافى البدن سليم العقل ، قال له : ما بال هذه البقرة قد سمت ؟ فأجاب : نعم وقد أصبحت عاقلة !<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

قضى ابن سينا حياة قلقة ، متقلبة ، حافلة بالأحداث والمغامرات : فلم يكن الرجل من أولئك المفكرين الذين يلتمسون الهدوء والعزلة عن الناس ، ولم يقنع بحياة الفكر ومشاكل النظر العقلى الخالص ، بل ألقي بنفسه فى عيج الحياة ، وخاض غمار السياسة ، فحملة تيارها إلى تقلد مناصب الوزارة والرياسة حيناً ، وإلى معاناة آلام الحبس والاضطهاد أحياناً .

شرع ابن سينا فى الكتابة وهو فى الثانية والعشرين من عمره . ويضيق المقام عن إحصاء مؤلفاته كلها التى بلغت فيما قيل مائة رسالة أو كتاب فى شتى الموضوعات . وحسبنا هنا أن نذكر أهم مؤلفاته وهو كتاب « الشفاء » الذى تناول فيه علوم المنطق والرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، ثم كتاب « النجاة » وقد لخص فيه ابن سينا نفسه كتاب « الشفاء » ، ثم كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى المنطق والحكمة ، ثم كتاب « القانون » فى الطب ، وقد جرت بعض المدارس الطبية على اعتباره من أمهات كتب الطب زمناً طويلاً .

\* \* \*

---

(١) نقلا عن كتاب « فى علم النفس » للأستاذة حامد عبد القادر ، ومحمد عطية الأبراشى ومحمد مظهر سعيد . الجزء الأول سنة ١٩٣٢ ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

وقد بلغ من ذبوع شهرة ابن سينا في العالم الإسلامي أن أصبح اسمه محوطاً بالأساطير : فألفت الكتب تقص نوادر حياته وتروى عجائب أعماله . من ذلك كتاب باللغة التركية عنوانه « سيرة أبي علي بن سينا وشقيقه أبي الحارث »<sup>(١)</sup> جعل صاحبه من الفيلسوف رجلاً برع في السحر وعلم السيمياء ، واستخدم علمه ذلك في حوادث ومغامرات وقعت له مع بعض ملوك مصر . . . ونسب بعض المتأخرين إلى ابن سينا كتاباً سماه « مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية ، والطب ، والسيمياء ، والأبواب ، والعزائم ، والطوالع ، والبروج ، والطبائع ، والطلاسم ، وأبواب المحبة ، والدخول على الحكام ، وحل المربوط . . . الخ »<sup>(٢)</sup>

\* \* \*

وإذا كان الفارابى فيلسوفاً بالمعنى الأصيل القديم ، بمعنى أنه سلك في سيرته الخاصة سبيل الحكمة ، ورغب عن المادة ، وآثر العزلة ، وأقبل على الحياة الروحية الصرفة ، فإن سينا فيلسوف من طراز آخر : كان لمتاع الدنيا على قلبه سلطان كبير ، وكان فيما يروى مطواعاً لشهواته البدنية ، كثير الطلب للذات الحسية . كان ابن سينا طبيباً ، وكان وزيراً ، وكان نديماً للملوك والأمراء . ولكننا سنرى أن نفسه كانت تصبو إلى أمور روحية ، وليس في خزائنه طبة ما يشفى غليلها ، ولا في حياة القصور ما يروى ظمأها .

وليس يتسع المقام لبسط فلسفة « الشيخ الرئيس » بسطاً وافياً ، وإنما نريد

(١) ترجمه مراد مختار إلى العربية ، وهو مطبوع بالمطبعة الرحمانية بمصر .

(٢) بالمكتبة العلامةية بحوار الأزهر بمصر .

أن نشير هنا إلى الخطوط الرئيسية في ذلك المذهب الضافي الذي جمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

### نظرية الخلق والصدور :

رأى ابن سينا أن في مذهب أرسطو عيبا ظاهرا من ناحيتين على الخصوص : فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثا موجزا عن الله وعلاقته بالعالم والإنسان .

أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظرية عن الله والعالم ، مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة ؛ وحاول الفيلسوف الإسلامي بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين في ذلك الحين . قال ابن سينا : إن أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني ، هو عقل محض ، قائم لا في جسم ولا في مادة ، درّاك لذاته وخالقه تعالى ، وأنه قد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « أول ما خلق الله العقل ثم قال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : فبمرتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز منك ، فبك أعطى ، وبك آخذ ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » . ثم بين ابن سينا أن هذا العقل ، الذى هو الخلق الأول لله تعالى ، بتعقله لخالقه ، يصدر عنه عقل ثان ، هو عقل الفلك الأقصى ، وبتعقله لذاته ، يصدر عنه نفس وجسم . وتعلقت النفس بالجسم . فتلك النفس هى النفس السكلية المحركة للفلك الأقصى ، كما تحرك نفسنا جسمنا ، وذلك الجسم هو جرم الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع ؛ والعقل الثانى بدوره يصدر عنه عقل ونفس وجسم :

فالعقل هو عقل الفلك الثانى ، والجسم هو جرم ذلك الفلك ، وهو فلك الثوابت  
أى الكرسى بلسان الشرع . وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك الثانى . . .

ويستمر الصدور على هذا النحو . ويحصل من كل عقل ثلاثة أشياء : عقل آخذ  
وجسم آخر ، إلى أن ننتهى إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذى يصدر عنه  
العالم العنصرى المؤلف من المواليد الثلاثة، وهى المعادن والنباتات والحيوان ، بما فيه  
الإنسان الذى هو أكمل أنواع الحيوان . /

وإذن فالوجودات كلها وجودها عن واجب الوجود ، أى الله ، وهو واحد  
لا كثرة فى ذاته ، وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود  
فيضانا تاما مباينا لذاته<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وهذه النظرية العجيبة التى ذاعت فى القرون الوسطى ذبوعا واسعا إنما تجيب فى  
ذهن ابن سينا عن مشكلة ميتافيزيقية اهتم بها الاسكندرانيون ؛ قالوا : إذا كان  
الموجود الأول واحدا محضا ، فكيف يمكن أن تصدر عنه الأشياء المتعددة فى  
الطبيعة ؟ من أجل ذلك وضع ابن سينا العقل الأول أو المعلول الأول كواسطة بين  
الوحدة الإلهية وبين كثرة الأشياء الطبيعية : لأن العقل الأول ، وإن كان واحدا  
إلا أنه بوجوده مع الموجود الأول يؤلف ثنائية : لأنه يعقل ذاته ويعقل خالقه . ومرة  
هذه الثنائية تشتق كل سلسلة العلاقات التى هى أصل كل تعدد بمراتب الموجودات

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ( الطبعة الأولى سنة ١٣٣١ هـ ) ص ٤٤٨ - ٤٥٥

وأىضا : ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٥ - ١٧

فالواحد الأول لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد وهو العقل الأول : لأن الله واحد لا كثرة فيه ، وإنما تبدأ الكثرة في المعلول الأول الذى يحرك السماء الأولى ، ويصدر عنه بدوره عقل ثان يحرك السماء الثانية .. وهكذا من صدور إلى صدور حتى نصل إلى العقل الفعال الذى يحرك الفلك الأخير الذى هو أقرب الأفلاك إلينا .

\* \* \*

تلك محاولة ابن سينا لتفسير الخلق ، وتحديد العلاقات بين العالم والإنسان والله . وللإنسان مكانه فى الكون الذى يتصوره ابن سينا . ومكانه على حدود عالين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح . ويشبه أن يكون هذا مطابقا لما قال به أرسطو ، ولكن الجديد عند ابن سينا هو أن الكون يصدر من الواحد الأول بطريق العلة الخالقة المؤثرة . وإذن فللعالم تاريخ ، والله مبدأ الكون كله . صحيح أن ذلك التاريخ أزلى عند ابن سينا : لأن العالم معلول للإله أزلى ، وصحيح أيضا أن نوع العلة الذى يفترضه ابن سينا هو الفيض أو الصدور أو الخلق بالوسائط ، وهو ما لا يتفق مع الظاهر من تعاليم الإسلام . ولكن يبقى مع ذلك أن نظرية ابن سينا قد سدت الثغرة التى أشرنا إليها فى مذهب أرسطو ، بصدد الثنائية ، ثم إنها جاءت حاملة فتحات من نظريات الصوفية التى ألفها المسلمون .

أخلاق ودين :

ومن الإنصاف أن نقول إن ابن سينا لم يأل جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة أهل السنة والجماعة : فقال بقضاء الله وقدره الذى يحكم كل شيء فى

الوجود ، وأن الله عَلم وقدّر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها .

\* \* \*

ولابن سينا فكرة رفيعة عن العناية الإلهية : قال إن « العناية هي كون الأو  
علما بذاته وبما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلّة بذاته للخير والكمال بحسب  
الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ ،  
الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله ، فيضانا  
أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان » (١) .

وكان ابن سينا من المتفائلين إذ قال : إن العالم على أحسن ما يمكن أن يكون  
وليس في الإمكان أبدع مما كان . وإذا كان في العالم شر ، فليس راجعاً إلى إرادة  
الله ، وإنما يأتي من وجود المادة ، والله هو الخير المحض ، فلا يصدر عنه الشر . وم  
الموجودات ما هو خير مبرأ من الشر : كالأمور العقلية والسمائية . وهنالك نوع م  
الوجود هو الوجود الأرضي ، والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير  
وينبغي ألاّ يترك خير كثير لتفادي شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً م  
وجوده كما هو .

## تصوف :

ولم يكن ابن سينا في حياته من الممارسين للتصوف : فقد عرفنا أن الرجل لم يك  
يحتقر المتع واللذات ولا مجالس الأنس والطرب ، ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ  
أن الشيخ الرئيس قد فهم التصوف فهماً عميقاً ، وترك لنا عنه صفحات جميلة حقاً

ويلاحظ أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانحلاع عن العالم ، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتركيز النفس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعال . ويقول ابن سينا إن النفوس لا تمتاز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلتة من معارف إنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى عنه المعرفة . وهذا الاستعداد « قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير مشقة ولا إلى تحريج وتعليم . بل يكون كأنه يعرف كل شيء من نفسه » . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية حتى ليستعمل حدساً ، أعنى قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء .

وابن سينا في فصله عن « مقامات العارفين »<sup>(١)</sup> يبين أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني وكيفية ترقّهم في مدارج سعاداتهم والأموال العارضة لهم في درجاتهم ، ويختتم الفصل بقوله : « ولكن جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » ؛ يشير بهذا إلى أن الواصلين إلى مقام الحقائق الإلهية قليلون .

وأخيراً يرى ابن سينا أن للنفس العاقلة مصيراً باهراً وهو أن تنال السعادة الصحيحة في دار الخلود ، وأن تقترب رويداً رويداً من واجب الوجود ، أي في أن تتشبه بالله بقدر الطاقه . فكمال النفس الناطقة هو أن تصير عالة فاهمة ، وأن تتقبل في ذاتها صورة كل شيء ، وصورة النظام المتعقل في كل شيء ، وصورة الخير الماثوث

---

(١) ابن سينا « الإشارات » طبع فورجيه ص ١٩٨ وما بعدها .



في كل شيء ، مبتدئة من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . وهذا القدر من العلم إذا حصل للإنسان حظى بالسعادة الصحيحة والغبطة الحقيقية التي هي غبطة السابقين الكاملين . « والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول » .

وإذن ففيلسوفنا يرى السعادة الصحيحة ، لا في الاستمتاع بالذات الجسمية الغليظة ، بل كما أرادها الفارابي ، أي في امتلاك خيرات الروح ، واقترب الإنسان من الله . ولكن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل — عند ابن سينا — بالاكتساب المحض ، وإنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة . فإذا وجد من الجمهور من ينكرون هذا الطريق فذلك لجهلهم به ، والناس أعداء ما جهلوا .

## خاتمة :

المتأمل في فلسفة ابن سينا يجد أن الكثير من نظرياتها مأخوذ من الفارابي ، مع إضافة شيء من البسط والتبيين . ولعل في هذا ما يؤيد ما ذكره بعض مؤرخي الكتب من أن كتاب « الشفاء » لابن سينا مقتبس من كتاب « التعليم الثاني » للفارابي . على أن انتفاع ابن سينا من الفارابي ظاهر في أكثر من موضع من مذهبه في الله ، والعقل الفعال ، والنبوة ، والسعادة ، بل في النزعات الصوفية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نعترف لابن سينا بالطرافة وبعلو المنزلة في الفلسفة ، وللشيخ الرئيس الفضل على كل حال في أنه هياً للفلسفة الأرسطاطاليسية ذيوماً في الفكر العربي ، مع حرصه على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي .

# ابن رشد

تمهيد :

ترك لنا المقرئ في « نفح الطيب » وصفا دقيقا للحياة الروحية في بلاد الأندلس، يحسن أن نقدم منه فقرات تصور لنا العصر الذي يعيننا هنا ، قال : « وكل العلوم لها عندهم ( أى عند أهل الأندلس ) حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم : فإن لها حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يتظاهرها خوف العامة : فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة ، أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه . وإن زل في شبهة رجوه بالحجارة ، أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقربا إلى العامة . وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت . وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه ، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن . . . »<sup>(١)</sup>

والفيلسوف الذي سنعرض له في هذا الفصل ، عاش في الأندلس في بيئة مشوبة بشيء من نزعات تلك البيئات المظلمة ، فحاول أن يلقى فيها أقباسا من نور الفلسفة ، ولكنه اصطدم بصخرة الجهل والتقليد والتعصب الذميم .

\* \* \*

---

(١) المقرئ : « نفح الطيب » ج ١ ص ١٠٢ ، ١٠٣ ( من الطبعة القديمة )

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) من أسرة كبيرة مشهورة بالفضل والرياسة في بلاد الأندلس . وكان أبوه قاضيا ، وكان جده قاضي القضاة في قرطبة ، وكان مقدما عند أهل زمانه . ودرس ابن رشد الفقه والكلام والطب والرياضيات والفلسفة ، وتولى القضاء سنوات في « اشبيلية » ثم في « قرطبة » . قيل إنه كان أول الأمر مكينا عند الخليفة المنصور ، وجيها في دولته . ولما كان المنصور بقرطبة ، وهو متوجه إلى غزو « ألفنس » ملك قشتالة ، استدعى إليه الفيلسوف ، وقربه إليه . ولكن سرعان ما تغيرت الحال ، إذ سعى فيه الحساد ووشى به الجهال عند الخليفة ، وهمس المتعالمون بأن ابن رشد كثير الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ، أى علوم اليونان ، فنتقم المنصور عليه ، إرضاء للعامة ، وأمر بإبعاده إلى « اليسانبة » يقيم فيها ولا يخرج منها . وبقي الفيلسوف مغضوبا عليه إلى أن شهد له عند السلطان جماعة من الأعيان ، وأكدوا أنه على غير ما نسب العوام إليه ، فرضى المنصور عنه . ثم مضت الأيام وتذكر الناس للفيلسوف مرة أخرى ، فكانت نتيجة ذلك أن نفى ابن رشد إلى بلاد المغرب ، ونكل به ، وأحرقت كتبه . . ومات في مرا كش سنة ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م ) . ولما حلت بابن رشد نقمة المنصور كثر القادحون فيه وفي الفلاسفة جميعاً ، وتفرق عنه تلاميذه ومريدوه ، وخشوا أن يذكروا اسمه ، وأصدر المنصور منشورا بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

\* \* \*

ولا نزاع في أن ابن رشد كان من أكبر علماء الإسلام ، ومن أعمق الشراح لفلسفة أرسطو . وقف الرجل على علوم زمانه كلها ، وكان من أخصب الكتاب في اللغة العربية . والناظر في قائمة كتبه يرى كثيراً منها في الفقه والأصول واللغة

والطب والفلسفة والفلك وما إلى ذلك . وقد ذكر أحد مترجميه أنه « سوّد فيما صنّف وقيّد وآلف واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة » ، وقال أيضاً أنه « عُنى بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله » .

ولمّا كان ابن رشد شديد الإعجاب والإجلال لأرسطو ، وكان يعدّه معلّم الإنسانية الذي فاق المفكرين من السابقين واللاحقين ، فقد انتهض للعناية بالفلسفة الارسطاطالية وإيضاحها ، ووقف حياته على كتابة الشروح والملاحظات والجوامع الصغيرة تفسيرا لأقوال « المعلم الأول »<sup>(١)</sup> . فضلاً عن ذلك ترك ابن رشد رسائل في الطب وفي الفقه وثلاث رسائل في إمكان اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال . وقد ضاعت أصولها العربية ، فلم تبق إلا في ترجماتها العبرية . ولكن أهم من هذه جميعاً كتابه « تهافت التهافت » الذي كتبه رداً على كتاب الغزالي المشهور باسم « تهافت الفلاسفة » ؛ ولابن رشد أيضاً كتابان مشهوران هما « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

### التجنى على ابن رشد :

أوذى ابن رشد في حياته ، وأكثر التجنى عليه بعد مماته . لم يُنصفه أهل عصره من المسلمين ، وظالمه بعد ذلك علماء الدين من المسيحيين ، فكان الرجل في نظر أولئك وهؤلاء كبير الزنادقة والمضللين ، وزعيم العقليين والمتشكّكين في الدين .

---

(١) وأهم ما كتب ابن رشد في هذا الشأن كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لأرسطو وهو كتاب كبير ظهر منه إلى الآن مجلدان نشرهما الأب بويج ( المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ )

ونقول نحن إن ما ذكره المسلمون عن ابن رشد يجب أن لا يؤخذ إلا مع الاحتياط والحدّ الشديد : فلقد لاحظ من قبلنا الأستاذ الإمام محمد عبده أنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين ، بسبب الجهل والجور على القديم ، حدث الغلو في الدين ، وثار الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى التعصب بينهم ، وسهل على كل واحد منهم ، لجهله بحقيقة دينه ، أن يرمى الآخر لأدنى شبهة بالكفر والزندقة . وكلما زاد جهلهم بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر ، وساد بينهم الاعتقاد بالعداوة بين الفلسفة والدين . ولم يقف الجهل والجور بالمسلمين عند تكفير مخالفهم في العقيدة ، وتكفير الزاهيين مذهب الفلاسفة ، بل جاوزه إلى العدوان على أئمة الدين أنفسهم : فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة ، وبعد ما انتفع المسلمون بها أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة ، وانطلقت أسنة المتعالمين من البربر بتفسيق « حجة الإسلام » وتضليله ، فجمعوا كتبه ووضعوها في أحد ميادين المدينة وأحرقوها !<sup>(١)</sup>

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن ما نقله الغربيون عن ابن رشد لا يمكن أن يعطينا فكرة صحيحة عن مذهب ذلك الفيلسوف : فقد تناقلوا عنه أقاويل كثيرة مكذوبة ، وصوّروه في صورة المتحامل على المسيحية : لأنه - فيما يروون - دخل ذات يوم إحدى الكنائس ووجد النصارى فيها يتناولون « سر القربان » فكره قوما يأكلون إلههم ! وقد هوجت فلسفة ابن رشد منذ أواخر القرون الوسطى مهاجمة عنيفة من جانب اللاهوتيين الذين صوّروها على نمط يلائم أهواءهم وغاياتهم دون أن يقفوا على موارد تلك الفلسفة : أرادوا أن يبيّنوا ما ينطوي عليه المذهب الرشدي من خطر داهم على العقيدة المسيحية ، فحرقوا الكلام عن مواضعه ، وجاءت أقوالهم

(١) محمد عبده : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » الطبعة الخامسة ص ١٥٠، ١٥١

فيه تصويراً لما يؤدي إليه المذهب في نظرهم ، لا تمثيلاً لما كان عليه في حقيقة الأمر .  
ويبدو أن أكثر الباحثين الغربيين المحدثين قد تورطوا في مثل هذا التجني على  
ابن رشد : فهذا « إرنست رنان » على الرغم من ذكائه ونفاذ بصره ، قد انحرف عن  
جادة الحق ، إذ نراه في كتابه المشهور عن « ابن رشد ومذهبه » ، كأنما يبسط القول  
في فلسفة لا يمت بعضها بصلة إلى فلسفة ابن رشد ، ولا هي مستخلصة من كتبه ،  
بل هي أدنى إلى أن تكون فلسفة نسبت إليه ظلماً ، ووصلت إلى الغربيين محرفة .  
وخلاصة مذهب ابن رشد ، فيما يرى « رنان » ، هو القول بقدّم المادة وتطور  
الكون بقوة كامنة فيه ، والقول بإله لا ذات له ، ولا يعلم الجزئيات ، والقول بعقل  
كلّي لا شخصي ، والقول بفناء النفس الفردية ، وإنكار حشر الأجساد .<sup>(١)</sup>

وليس يسعنا أن نقر أقوال « رنان » هذه ، ولا أقوال من تابعه من الشرقيين  
أمثال « فرح أنطون » الذي ذهب إلى أن مذهب ابن رشد قريب جداً من مذهب  
الماديين ، وأنه نفى خلود النفس ، وقال بالجبر ونفى الحرية.<sup>(٢)</sup> على أن « الأستاذ الإمام  
محمد عبده » قد تولى الرد على مزاعم « فرح أنطون » هذه في مقالات مشهورة كان  
لها دوىّ عظيم أوائل هذا القرن<sup>(٣)</sup> . ونعتقد أن فلسفة ابن رشد يجب أن تدرس في  
ذاتها ، وأن تقوم تلك الدراسة على مؤلفات ابن رشد نفسها ، لا على ما نسبته إليه  
خصومه ومناوئوه . ونبادر فنقول إن من الخطأ الشائع أن يظن بأن الفلسفة الرشدية  
ليست إلا مجرد شرح لمذهب أرسطو والمشائين : فقد تبين اليوم للعارفين أن في تلك

---

(١) Renan, Averroès et l'Averroïsme, p. 88-172

(٢) فرح أنطون : « ابن رشد وفلسفته » . الاسكندرية ١٩٠٣ ص ٤٠ — ٦٠

(٣) نشر في المجلد الخامس من مجلة « المنار » ثم في ذيل « الإسلام والنصرانية »

الفلسفة عناصر من الأفلاطونية الجديدة ومن الرواقية ، فضلا عن صلتها الوثيقة  
ببحوث المتكلمين الإسلاميين .

### فلسفة ابن رشد :

وبعد فيضيق المقام ، في هذا الفصل الموجز ، عن افاضة القول في مذهب  
ابن رشد على حقيقته . ولكن يبدو لنا أن في الفلسفة الرشدية أربع نظريات كان  
لها أثر بعيد في تطور الفكر في القرون الوسطى المسيحية<sup>(١)</sup> ؛ ولعل هذه النظريات  
الأربع هي التي كانت سبباً في اتهام ابن رشد بالمرق من الدين . وسنجمال القول  
في تلك المسائل لعلنا نبين رأى ابن رشد فيها على الحقيقة من غير تحججٍ عليه ولا ميل إليه .

(١) نظرية قدم العالم : كان لها مناصروها في الإسلام ، وخصوصاً بين المعتزلة  
أمثال أبي الهذيل وثمامة . قالوا بهذا قبل ابن رشد ، ومع ذلك فابن رشد قد صرح  
بأن هنالك خلقاً ، وأن العالم محتاج إلى قوة محرّكة فاعلة . ولكنه يفسر هاتين  
الفكرتين تفسيراً مخالفاً لتفسير المتكلمين : فهو لا يسلم بالخلق من العدم ، ويرى أن  
العالم حادث أحدثه الله ، ولكن ذلك الحادث تم من الأزل ، وبطريق الفيض  
عن الله . فالعالم إذا نظر إليه من جهة الزمان كان أزلياً قديماً ، وإذا نظر إليه من  
جهة الله كان حادثاً مخلوقاً . وعلى هذا النحو يفرّق الفيلسوف بين نوعين من القدم :  
القدم بعلة ، والقدم بدون علة . . . والله وحده قديم بدون علة وبدون محرّك أو  
فاعل ، أما العالم فقديم ولكن له فاعلاً خالقاً قديماً . وإذن فالعالم محدث لله سبحانه ؛  
« واسم الحادث أوّل به من اسم القدم : وإنما سميت الحكماء العالم قديماً ، تحفظاً من  
المحدث الذي هو من شيء ، وفي زمان ، وبعد العدم » .

(١) انظر مادة « ابن رشد » في « دائرة معارف الإسلام »

وإذا كان العالم قديماً فالمادة قديمة أيضاً . وهى عند ابن رشد أشبه بوعاء يحوى جميع الصور بالقوة ؛ وعمل المحرك الأول ، أو العقل الأول الصادر من الله ، هو أن يستخلص من المادة الصور التى تحتوى عليها ، ويخرجها إلى حيز الوجود . وهذا الاستخلاص الأزلى لما تتضمنه المادة هو العلة المباشرة للكون الذى نشاهده . فرأى ابن رشد إذن أن المادة التى نشأ منها العالم قديمة ، أما « الحدوث الذى صرح به الشرع فى هذا العالم » فيكون فى الصور التى تأخذها الموجودات على التعاقب فى الزمان .

(٢) علم الله : قالوا إن ابن رشد يكرر قول الفلاسفة بأن « المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته » ، وذلك عندهم ضرورى لكى يحتفظ المبدأ الأول بوحده ، لأنه لو عرف تعدد الموجودات للحقه التعدد أيضاً ، وهذا ما ينزه الله عنه . فكان الفلاسفة يرون أن المبدأ الأول لكى يكون واحداً ، ينبغى أن يحيا فى نفسه بمعزل عن كل شئ ، بمعنى أن لا يكون فى عقله إلا ذاته . وبناء على ذلك تبطل العناية الإلهية على نحو ما يفهمها جمهور الناس . وهذه هى النتيجة التى زعم المتكلمون أنه لا محيص للفلاسفة من القول بها .

لكن مذهب ابن رشد أكثر مرونة من هذا : فهو يسلم بأن الله فى ذاته يعرف العالم كله : « الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام » . ولكن لا يجوز فى علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى : لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العالم البشرى ؛ ولا يقاس علم الله على العالم الإنسانى : لأنه لو كان العلم الإلهى مماثلاً للعلم الإنسانى ، لكان لله فى العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ؛ ثم لأن العلم الإنسانى معلول للموجودات ، أما علمه تعالى فهو علة لجميع الموجودات . وإذن فليس من الإنصاف أن يقال بأن مذهب ابن رشد ينكر العناية الإلهية .



(٣) مسألة النفس : وقيل في مسألة النفس إن ابن رشد ذهب إلى أن النفوس الفردية تفتنى عند الموت في النفس الكلية ، وإنه قد أنكر بهذا بقاء النفوس الفردية البشرية . وهذا ليس بصحيح . ونحب أن نفرّق في نظرية ابن رشد بين « النفس » و « العقل » : فالعقل عند الفلاسفة « مفارق » مجرد إطلاقاً ، أى أنه مبرأ من المادة . ولا يوجد العقل بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل السكلى أو العقل الفعّال . والعقل الذى يكون لأفراد الإنسان عبارة عن استعداد لتلقى المعانى التى تأتى من العقل الفعّال ، وهذا الاستعداد هو ما يسمى « بالعقل المنفعل » أو القابل . وليس هذا الاستعداد فى ذاته مستديماً ، بل يجب أن يتحقق بالفعل ، وأن يصير عقلاً « مستفاداً » ، فيتحد حينئذ بالعقل الفعّال ، الذى هو محل المعانى الأزلية ، فيصير هو نفسه أزلياً . . . وليس الأمر كذلك فى النفس : فهى عند ابن رشد قوة محرّكة تحيى الأجسام ، وهى منبثقة فى المادة ، بل هى أشبه بمادة لطيفة جداً . ولما كانت النفس صورة للجسم فهى لا تقوم بالجسم ، ولا تعتمد عليه ، بل تبقى بعد فنائها ، ويمكن أن تظل نفسها فردية . فبقاء النفوس بعد فناء الأجسام شىء ممكن عند ابن رشد ، والحجج الفلسفية لا تستطيع الجزم فى مسألة بقاء النفس ، وإنما هذا من شأن الأديان .

(٤) حشر الأجساد : وقد رمى المتكلمون فيلسوفنا بأنه أنكر حشر الأجساد . وفى هذا أيضاً نرى أن ابن رشد قد ظلم ولم يفهم : لأنه فى الحقيقة لا ينفى حشر الأجساد ، وإنما يتأوله تأويلاً خاصاً . فيقول أن الأجسام التى تعود إلى الدار الأخرى هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها : لأن المردوم لا يعود بالخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم . ويقول بأن الوجود المستقبل سيكون أعلى وأكمل من الوجود الحاضر ، وإذن فستوجد أجسام من نوع أكمل من أجسامنا .

## النزاع بين ابن رشد والغزالي :

كان مقصد الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة »<sup>(١)</sup> أن يبطل آراء الفلاسفة في الإلهيات ، ويزعزع ثقة الناس بهم ، وكان يرمى آخر الأمر أن يثبت قصور العقل الإنساني عن أن يعرف الحقيقة في الأمور الإلهية ، وأن يبين أن الوصول إلى الحق فيها لا يكون بالحجج العقلية ولا بالاستدلالات الفلسفية ، بل بالكشف الإلهامى ، وبأنور يقذفه الله في القلب .

وكان لهذا الموقف العدائى للفلسفة أثره السيئ في ركود ربحها في العالم الإسلامى حقبة من الزمان ، إلى أن قيض الله للفلسفة ابن رشد ، فنهض بعبء الدفاع عنها في كتابه « تهافت التهافت » الذى أراد به أن يقوض أقاويل الغزالي . نرى ابن رشد في كتابه هذا يشرع أولاً في بيان ما ينطوى عليه كتاب « تهافت الفلاسفة » من سفسطة وتهوئش ، إذ عمد فيه صاحبه إلى الأقاويل الجدلية والخطائية التى تقصر عن البراهين الحقيقية اليقينية ، وذلك « مDAHنةً لأهل زمانه » . ثم تناول ابن رشد المسائل التى هى محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ، وخصوصاً المسائل الثلاث التى كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها : وهى قولهم بقدوم العالم ، وبعلم الله للكميات دون الجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد ؛ وبسط القول فيها على نحو ما رأينا فيما

---

(١) يراجع الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . طبع الأب بويج : المطبعة الكاثوليكية بيروت

سنة ١٩٢٧ .

سبق ، مبيناً أن آراء الفلاسفة فيها لا تخالف الشرع إلا ظاهراً ؛ وأنهم من أجل ذلك لا يستحقون أن يرموا بما رماهم به الغزالي ظلماً وعدواناً<sup>(١)</sup> .

## الفلسفة والدين<sup>(٢)</sup>:

قد بين ابن رشد العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه « فصل المقال » وحاول أن يبين أن الشرع نفسه يوجب النظر الفلسفي ، فقال : إن الفلسفة هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم . ولما كان الشارع قد أوجب اعتبار الموجودات والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن ، ولما كان الاعتبار ( أو النظر ) هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس ، فإن الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف آلة النظر — وهو المنطق بأقسامه — وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات ومن النظر فيها ، أي أن يدرس الفلسفة إن كان أهلاً لذلك . فدراسة الفلسفة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الفلاسفة هو المقصد الذي حث عليه الشرع<sup>(٣)</sup> . وقال ابن رشد أيضاً :

(١) يراجع : ابن رشد : « تهافت التهافت » طبع الأب بويج ، المطبعة الكاثوليكية .

بيروت سنة ١٩٣٠

(٢) راجع مقالاً لنا بعنوان : « الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام » نشر بالعدد الأول من

مجلة « المعرفة » . القاهرة مايو ١٩٣١

(٣) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » الطبعة الثانية

١٩١٠ ص ٣ وما بعدها .

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروى . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى »<sup>(١)</sup> . وإذن فالفلسفة والدين متفقان فى الغاية : كلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق تصحيح العلم والعمل . ثم إن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل الإنسانى ، وأن مدركه الشرع . . » . فلا خلاف إذن بين الحكمة والشريعة . وكل ما فى الأمر أن العقول والفطر والاستعدادات متفاوتة عند الناس . ومن أجل ذلك انقسم الناس إلى ثلاث طوائف : الخطايون وهم الجمهور الغالب الذى يأخذ بالأقاويل الخطابية ، والجدليون وهم أيضا من الجمهور الذى يأخذ بالأقاويل الجدلية دون أن يصل إلى البرهان اليقينى ، والبرهانيون وهم الخاصة من أهل الحكمة والنظرة المواتية ، وهم وحدهم من حقهم تأويل ما قد يكون فى ظاهر الشرع من مخالفة لحكم العقل . ذلك أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . والحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، ولا تعارض بينهما : فهما المصطحبتان بالطبع ، التحابتان بالجواهر والغريزة .

## خاتمة :

وجملة القول أننا نعتقد أن ابن رشد ما كان كافرا ولا زنديقا ولا معطلا ولا متشككا . وإنما نظن أن الرجل كان في الحقيقة مؤمنا وفيلسوبا ، يجمع في نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها ، ونعتقد أنه قال مخلصا إن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة .

أودى ابن رشد واضطهد ونفى من بلاده ، وتنكر له العوام وسخط عليه الحكام . ولكنه ظل على الرغم من ذلك كله رجلا كريم الخلق ، مخلصا لرسالة الفلسفة ، صديقا للفكر الرفيع ؛ وحسبه هذا شرفا .

---

الأوريون



# ديكارت

عظماء الفكر فريقان : منهم من تتجلى عظمته في أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل . ومن هذا الفريق في فرنسا « فلتير » حتى قال فيه بعض الكتاب على سبيل الهجاء « إنه أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه » . والواقع أن أحداً من الكتاب في فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبر فلتير . وفريق آخر من المفكرين يعدّ عظيمًا لأنه يمثل كل ما ينطوي في عصره من قوى كامنة . ومجلى عظمته أنه استطاع أن يُظهر المستقبل ، وأن يكشف عن تلك القوى المطوية التي أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكاً مشاعاً للجميع .

ومن الفريق الأخير « ديكارت » : فقد كانت لهذا الفيلسوف العبقري حدود جريئة في العلم ، فاق بها كبار العلماء في عصره ؛ وكانت جرأته في التفكير إرهاباً بالنتائج التي شيدتها بحوث أجيال من العلماء من بعده .

وهذا ما شهد به في العصر الحديث العالم الفسيولوجي الإنجليزي « هكسلي » حين قال بصريح العبارة : « إن المفكر الوحيد الذي أرى أنه فاق كل من عداه في تمثيل أصول الفلسفة الحديثة ، وجذور العلم الحديث هو رنيه ديكارت : فمن يُنعم النظر في نتيجة من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطابعها ، سواء في الفلسفة أو في العلم ، يتبين أن معنى هذا الفكر ، إن لم نقل صورته ، كان حاضراً في ذهن ذلك الفرنسي الكبير . . . »



## ١ - سيرة ديكارت

ولد رنيه ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطعة « لاتورين » في فرنسا ؛ من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشارا بـ برلمان « رِن » . ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة :

الفترة الأولى فترة دراساته الأولى في مدرسة « لافليش » حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

والفترة الثانية من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضاها في السفر والترحال : فقد قصد إلى باريس سنة ١٦١٣ والتقى بالرياضي « ميديورج » كما التقى بالأب « مرسن » صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب في جامعة « پواتيه » ؛ وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٦١٦ . ثم التحق بالجيش الهولندي جيش « موريس دو ناسو » ؛ ثم بجيش « مكسيميليان » البافاري . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكان » ؛ وكتب رسالة في الموسيقى سنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى الدانمرك ، وشاهد تتويج الإمبراطور فرديناند الثاني في فرانكفورت سنة ١٦١٩ ؛ وقضى الشتاء في « نويبورج » ؛ ووقعت له حينئذ أزمة من أزمات الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا باكتشاف المبادئ المهمة لمنهجه ، في ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذرا أن يحج إلى « نوتردام دو لُوريت » . والتحق بجيش دوق بافاريا في « أولم » وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق موراخيا وسيلزيا وبراندبورج وبحر الشمال ،

---

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « ديكارت » الذي نشر سنة ١٩٤٢ ص ٣ - ٥١

وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا وفرنسا وسويسرا والتيروول وإيطاليا . وقام بفروض الحج إلى « نوتر دام دو لوريت » .

والفترة الثالثة فترة مقامه بهولندا وبقائه بها عشرين سنة ( من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٤٩ ) . وفي ذلك الحين كتب ديكارت أهم مؤلفاته : كتب باللاتينية « قواعد لهداية العقل » ( نشر بعد وفاته )<sup>(١)</sup> . ثم « رسالة في العالم »<sup>(٢)</sup> ولكنه عدل عن إتمامها ونشرها بعد أن بلغه الحكم على غاليليو واتهام الكنيسة إياه لقوله بحركة الأرض . وفي سنة ١٦٣٧ نشر ديكارت بالفرنسية كتاب « المقال في المنهج »<sup>(٣)</sup> وهو مقدمة لثلاث رسائل هي الآثار العلوية والبصريات والهندسة . وفي سنة ١٦٤٣ نشر باللاتينية كتاب « التأملات »<sup>(٤)</sup> . وفي سنة ١٦٤٤ كتاب « مبادئ الفلسفة »<sup>(٥)</sup> باللاتينية أيضاً . وفي سنة ١٦٤٧ ظهرت ترجمة فرنسية « للتأملات » ( بقلم دو لوين ) و « للعبادئ » ( بقلم بيكو ) .

وكان لديكارت تلاميذ كثيرون في أوروبا . ولكن أكثرهم لدى الفيلسوف هي الأميرة « إليزابيث » كبرى بنات الناخب البابايني « فردريك الخامس » ملك بوهيميا المخلوع ، وكانت قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب « رسالة في انفعالات النفس »<sup>(٦)</sup> . فأجاب رغبته ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . و « رسالة الانفعالات » مضافاً إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوي على أهم ما في مذهبه الأخلاق .

(١) «Règles pour la direction de l'esprit»

(٢) «Traité du Monde»

(٣) «Discours de la Méthode»

(٤) «Méditations métaphysiques»

(٥) «Principes de la Philosophie»

(٦) «Traité des passions de l'âme.»

وأخيراً قَبِلَ ديكارت دعوة الملكة كريستين ملكة السويد ، فذهب إلى « استكهلم » ، ومات هناك في ١١ فبراير سنة ١٦٥٥ وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

## ٢ - منهج ديكارت<sup>(١)</sup>

### ضرورة المنهج :

عنى ديكارت بمشكلة المنهج أكبر عناية ، كما عنى بها مفكرو القرنين السادس عشر والسابع عشر . أراد « أبو الفلسفة الحديثة » في بداية إصلاحه الفكرى أن يظفر بطريقة قومية للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبتوث فينا جميعاً ، وهو نور العقل .

كره ديكارت منهج « المدرسين » الذى تعلمه أيام طلبه العلم في مدرسة « لافليش » ، وكان ذلك المنهج المدرسى يكتفى في معالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية ومحاولة حلها بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين سواء أكانوا معروفين أم غير معروفين .

ووقف ديكارت على ما كان سائداً في زمانه من اختلاف الأنظار والآراء ، سواء في الفلسفة أو في العلوم أو في الدين ، ولاحظ أننا « لا نكاد نجد شيئاً هو من اليقين بحيث لا يدع مجالاً للمناقشة والجدال » . وجلى أن مصدر ذلك النزاع والخلاف بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين أنهم جميعاً يسировون في مباحثهم على غير هدى ،

---

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « ديكارت » ص ٩٩ - ١٣٩ .

ويتخبطون فيها خبط العميان ، وكأن أ كبر اعتمادهم في بلوغ مرامهم على موادة الصدف والحظوظ ، دون أن يكون لهم في ذلك خطة مرسومة أو منهج معين ، « مثلهم في ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية في أن يكتشف كنزاً ما ، فتراه لذلك يقضى وقته متجولاً منقباً في كل مكان ، ليرى لعل أحد السائحين أو العابرين قد ترك كنزاً ! » . الحق أن الإنسان إذا لم يكن له من قبل منهج يسير على قواعد ، سواء في الفكر أو في الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا صدفةً ، ولم يدرك التوفيق إلا فلتة من فلتات الظروف وموافقات الحظوظ ، « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » !

وكما أن حب الاستطلاع عند بعض الناس قد يسوقهم أحياناً إلى الوقوع في مآزق لا مخرج منها ، فكذلك شأن من ينكبون على الدرس من غير نظام . لن تكون ثمرة جهودهم ومتاعبهم إلا أن يفقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بمعنى البصيرة : « إن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ونظام ، وإن التأملات الغامضة والأفكار المبهمة تحجب أنوار الفطرة وتلقى على عيون الذهن غشاوة . ومن اعتاد أن يسير هكذا في الظلام ضمهض بصره ضعفاً يصبح من المسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهذا ما تؤيده التجربة : « فإننا نرى في أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا بالدراسات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أصوص وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعليم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل . ويعنى ديكارت بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو

خطأ ، واستطاع - دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة - أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته .

### وحدة المنهج وشموله :

ويرى ديكارت أن المنهج في الحقيقة واحد ، لأن العقل واحد في الناس جميعا : «العقل أعدل الأشياء قسمة وأنصبة الناس منه متساوية»؛ ولذلك كان من الخطأ أن يتدارس الناس العلوم متفرقة متباعدة ، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدعى إلى تجويدها وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متآزرة متعاونة ، قد بلغ من تساندها أن كسبها جملة وفي مجموعها قد يكون أحيانا أقل كلفة وعناء من فصلها ودرس كل علم منها على حدة . وديكارت يفسر ذلك بأن ذلك العقل البشرى واحد لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التي يخوض فيها : فهو لا يحتمل القيود والفواصل التي يضعها الناس تعسفا . فموقف ديكارت هنا يخالف موقف العالم «المختصص» كما نقول اليوم ، إذ ليس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة في نظر الفيلسوف إلا بانسائها إلى شيء واحد يشترك فيه الناس جميعا : وهو «العقل الصريح» «Le bon sens» ولذلك كله لم يصح - في نظر ديكارت - أن يكون هنالك إلا منهج يقينى واحد هو منهج العلوم الرياضية ، لأنها هي وحدها في نظره العلوم اليقينية .

### المنهج والرياضة :

يقول ديكارت : ليست تجديدنا الدراسات التي لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علما إلا إذا كان

يقينيا : لأن العلم قوامه البداهة واليقين لا الظن والتخمين . ونموذج ذلك اليقين إنما هو المعرفة الرياضية . فالمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضى ، وهو منهج طبيعى للفكر ، يهديننا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية (الحساب والهندسة) . وتفوق العلوم الرياضية على غيرها ناشئ من بساطة موضوعاتها ، لأن العقل البشرى أنشأها مقتبسا إياها من ذاته من غير أن يدين للتجربة بشيء . ويقول ديكارت : « لم يكن على كبير مشقة فى أن أبحث عن أى الأشياء وجب البدء بها : لأننى كنت أعرف من قبل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ، ولما رأيت أن من بين جميع من سبقوا فى طلب الحقيقة فى العلوم إنما استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعنى استدلالات يقينية ، لم أشك فى أن بحوثهم كانت جارية على مقتضى [ ذلك المنهج نفسه ] » . لقد كان أفلاطون إذن محقا حين حرّم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة . وهذا التحريم الأفلاطونى هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

### المنهج الشامل :

لكن ديكارت يرى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضيات لذاتها ، ولا لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمة » ، بل لتعويد الذهن على مناهج وطرائق ينبغى أن تتسع وتمتد إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هى كما قلنا ثمرة المنهج ، وليست هى المنهج نفسه . والناس جميعا يعلمون أن المعرفة التى تنفع الفكر وتشغى غليله إنما هى المعرفة الرياضية . فلنطلب إلى فكرينا أن يبنى جميع معارفه الأخرى على ذلك النمط ، وذلك المثال .

والفلسفة الديكارتية بهذا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضى وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التى ليست هى نفسها إلا استعمال العقل استعمالا حسنا .

ذلك هو « المنهج الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد فى اختيار موضوعه . وكل شئ يصلح أن يكون له موضوعا ، سواء أ كان طبيعة أم إنسانا . ويقول ديكارت : « ليست العلوم جميعا إلا العقل البشرى الذى يبقى هو دائما بعينه ، مهما تنوع الموضوعات التى يبحثها ، دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التى تلقى على الأشياء نورها » .

والخلاصة إن ديكارت لم يقصد منهجا ينطبق على علم واحد فحسب كالرياضيات ، بل أراد منهجا عاما يمكن انطباقه على العلوم جميعا ، وهذا هو ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل ، وللبحث عن الحقيقة فى العلوم » : فإن الذهن إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير الرياضيات ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية الشاملة » <sup>(١)</sup> .

وقد تكون تلك محاولة وهمية بادية الأمر : إذ ربما لاح أن من المحال رد كل شئ إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الميتافيزيقية أو الأخلاقية إلى معادلات جبرية . ولكن من الممكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالجة رياضية . وما الحساب فى الحقيقة إلا الأداة التى يستعملها علم الحساب أو علم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما ، والذهن الذى ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه فى ظرف من الظروف ، ليس ملزما مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب . وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه فيقينيها آت لا من طرائق الحساب التى تعتمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة »

التامة ، بداهة المعانى التى تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذى يجرى عليه تسلسل تلك المعانى .

## التماس البداهة الرياضية :

وحسبنا أن نراعى فى مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة عندئذ يتسنى لنا أن نسبغ على أى علم يقينا يعدل يقين العلوم الرياضية .

(١) الأمر الأول : أن لا نشغل إلا بـمعان « واضحة » « متميزة » ، أعنى بـمعان مضمونها بديهي تام البداهة .

(٢) الأمر الثانى : أن نذهب دائماً من « المعانى » إلى الأشياء ، أعنى أن لا تنسب قط إلى الأشياء إلا ما ندرکه إدراكاً بديهياً فى معانى تلك الأشياء .

(٣) الأمر الثالث : أن « نرتب » جميع أفكارنا ومعانينا ، وأن ننظمها فى نسق خاص ، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التى يستند عليها سابقاً لجميع المعانى التى تستند عليه .

ولكن كيف يمكن بلوغ « البداهة » الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف ؟

لنبداً أولاً بإطراح الآراء الصادرة عن السلطات أيّاً كان مصدرها : زمنية أو سياسية ، أو دينية ، الخ : لأنها فى الغالب أشد الآراء ميلاً مع الهوى والنزوات الطارئة والبعد عن اليقين : ثم لنبعد عن الآراء التى يصفق لها الجمهور « فليس ينفعنا فى شئ أن نأخذ الأصوات لـكى نتبع الرأى الذى يحوز منها أكبر عدد » .

ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا كان



«من الممكن أن نتحدعنا حيننا ، فمن الممكن أن نتحدعنا دائماً ، ما دمنا لا نجد لها ضابيه  
نتفق به ليضبطها .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق الممهودة في منطق القرون الوسطى ، وتلك الأقيسة  
التي تفرض ما يطلب البحث عنه ، والتي لا تصنع شيئاً أكثر من أن تعرقل حركة  
الذهن الطبيعية ، والتي هي أدنى إلى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور ؛  
لا في تعلم تلك الأمور . بل هي كفن « لُلْ » « Lulle » ينفع في أن نتكلم فيما نجهل  
دون تمييز !

وما دمنا قد استبعدنا آراء السلطات وشهادة الحواس وطرائق الأقيسة فلم يبق  
إلا « الحدس » و « الاستنباط » ، وهما أشبه بشرطين عامين يخضع لهما الذهن في  
جميع خطواته المنهجية .

« الحدس <sup>(١)</sup> » و « الاستنباط <sup>(٢)</sup> » :

والحدس عند ديكارت إنما هو نظرة عقلية مباشرة بلغت من الوضوح والتميز أن  
تستولى على النفس فينتفى منها كل شك . ويقصد ديكارت بالحدس « الفكرة المتينة  
التي تقوم في ذهن سليم مثبته ، وتصدر عن مجرد الأنوار العقلية » . من أجل ذلك  
كان الحدس الديكارتي عقلياً صرفاً ، و « فطرياً » أولياً ، ولا شأن له بالحواس ولا  
بالخيال .

وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود ضرورةً ما دام مفكراً ، وأن

---

(١) الحدس = Intuition

(٢) الاستنباط = Déduction

المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ويستطيع أن يقف على حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا معرفتها ، لأننا لا نلقى بالناس إليها لبساطتها . ولذلك سمى ديكارت « الحدس » « نورافطريا » أو « غريزة عقلية » نكتسب بها معارف كثيرة جدا كافية في إثبات قضايا عديدة .

والحدس عند ديكارت لا يتناول معاني فحسب ، بل يتناول أيضا حقائق لا قبل للشك فيها . ويختص الحدس الديكارتي بأدراك « الطبائع البسيطة » أى الطبائع التى بلغت معرفتها من الوضوح والتميز مبلغا لا مزيد عليه : مثل « الامتداد ، والحركة والشكل ، والزمان ، والمكان » وما إليها . وهذه الأشياء البسيطة ليست « تصورات » يتألف منها أحكام ، بل « حقائق » يتألف من التمامها حقائق أخرى .

والوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى هى « الاستنباط » وهو قوة نفهم بها حقيقة ما ، على أنها نتيجة حقيقة أخرى نحن على يقين منها ، وهو « عملية بها نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج نلزم عنها »

ويلاحظ أن « الاستنباط » الديكارتي يختلف عن « القياس » فى منطق القرون الوسطى : ذلك أن « القياس » القديم هو رابطة بين « تصورات » فى حين أن الاستنباط رابطة بين حقائق . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة فى « القياس » خاضعة لقواعد معقدة ، تطبق بطريقة ميكانيكية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، فى حين أن « الاستنباط » إنما يعرف بواسطة « الحدس » معرفة هى من البداهة « بحيث أن أقل الأذهان أهلية للاستدلال لا يستطيع أن يسىء القيام به » . و « القياس » يعتاز بروابط ثابتة وموجودة ، سواء أدركت أم لم تدرك . لكن الاستنباط « حركة موصولة ، حركة فكريرى الأشياء واحدا بعد الآخر رؤية بديهية » . وإذن فلا مكان فى « الاستنباط » الديكارتي للإقضايا يقينية ، فى حين أننا نجد « القياس » الأرسطاليسى يفسح المكان لقضايا احتمالية ظنية .

واللاستنباط منزلة في المنهج الديكارتي . ولكن الاستنباط لا يمكن أن يكون أوثق من « الحدس » : إذ لابد من مبدأ للاستنباط و « الحدس » هو بمثابة ذلك المبدأ . بل « الاستنباط » أقل وثوقاً و يقيناً من « الحدس » : لأن كل استنباط هو سلسلة من الحدوس ، فهو محتاج إلى زمن ، وإذن فهو لا يستغنى عن استعمال الذاكر التي كثيراً ماتخون الإنسان . أما الحدس فشبيه بالصورة القتوغرافية « البرهية » السريعة لا يحتاج إلى زمان .

ويضيف ديكارت إلى الحدس والاستنباط شيئاً آخر يسميه « الإحصاء » أو « الاستقراء »<sup>(١)</sup> و « الإحصاء » ليس عملية ذهنية جديدة بالمعنى الصحيح . بل الإحصاء تكملة للاستنباط ، والقصد منه تقريبه من الحدس ، وتلافي ضعف الذاكر : فإذا كان لدى سلسلة روابط أعرف بها رابطة أخرى « فإنني لا أستطيع أن أحده بدقة إذا كنت أتذكر هذه الروابط جميعاً . لذلك أنصفحها من حين إلى حين بحركة متصلة من حركات الخيال ، بحيث إذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت منها إلى أخرى . وهكذا إلى أن أتعلم كيف أمر من رابطة إلى أخرى بدرجة من السرعة لا تترك مجالاً للذاكرة ، فأحصل على حدس للكل في وقت واحد » . فالإحصاء أو « الاستقراء » هو إذن البحث عن كل ما يتعلق بمسألة معروضة بحثاً باهتمام وعناية يحملاننا على اليقين والإقرار بالبداهة أننا لم نفعل شيئاً مخطئين .

ولما كان ذهن الإنسان مشغولاً بالحسيات فينبغي تحليله منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيزيقا لكي يرى الأفكار والمعاني في صفائها وجلائها . ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص : وهو « الانتباه » . وليس يعني ديكارت بالانتباه العناية في استعمال

الذهن فحسب ، بل يعنى به أيضاً توجيه الذهن و صرفه عن أوهام الحواس ، ولذلك كان القادرون على فهم الأشياء هم وحدهم أهل الانتباه الشديد ، الذين يخلصون أذهانهم من علائق الحواس وشواغلها .

## قواعد المنهج :

كان ديكارت قد جمع حوالى سنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والأحكام التى ينبغى مراعاتها فى كل بحث علمى . وكتابه « قواعد لهداية العقل » الذى تركه دون أن يتمه يذكر إحدى وعشرين قاعدة . ولكنه اقتصر فى « المقال فى المنهج » على أربع قواعد تكفى مراعاتها لتعصمنا من الزلل . والقرص من هذه القواعد أن تصف الوجه الذى يفكر الذهن عليه حين يفكر تفكيراً رياضياً . وهى :

« الأولى : أن لا أقبل قط شيئاً على أنه حق مالم أتبين بالبدهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد كى أتجنب التهور والسبق إلى الحكم قبل الثبوت وطول الروية والنظر ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لا يبقى لدى أى داع لأن أضعه موضع الشك » .

« الثانية : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه . »

« الثالثة : أن أرتب أفكارى ، وأن أجريها على نظام ، بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أترج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً . بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع . »

« والأخيرة : أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً » .

والقاعدة الأولى الشهيرة تلخص ماسى « بالثورة الديكارتية » . والمعنى الذى يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان ينبغي له حين البحث فى المسائل العلمية والفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل ، وأن لا يخضع إلا للبداهة . والبداهة التى توصى القاعدة بأن نتحررها ليست بداهة الأشياء المحسّسة ، لأن الحواس خداعة ، بل البداهة التى يعنىها ديكارت هى بداهة الأشياء التى تدرك بالحدس العقلى أو بالاستنباط : فإذا أردنا أن نتعرف صدق قضية من القضايا أو كذبها ، فالشأن فيها أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، بل أن نتبين إذا كانت تلك القضية متمثلة فى أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم بأفكار غامضة مبهمه .

أما تقسيم المشاكل أو « التحليل » الذى تقرره القاعدة الثانية فليس هو إلا الوسيلة التى لا غنى عنها للصعود إلى تلك « الطبائع البسيطة » التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فى الواقع ، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا والتى هى أسس كل علم ومصدر كل وضوح .

و « التأليف » المطلوب فى القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكسى . وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ صحة التحليل الذى أجريناه فى المرحلة السابقة .

والتأليف يفيد أيضاً احترامنا وتمسكنا « بالترتيب المنطقى » الذى تنتظم فيه القضايا ؛ بل والقاعدة تتطلب أن يفترض ذلك الترتيب إذا لم يكن ظاهراً كما يفترض عالم الآثار القديمة سلسلة من الكلمات ليستطيع أن يقرأ كتابة مطموسة . وهذه

الفكرة على بساطتها من الطرافة بمكان : لأن الترتيب العقلي المطلوب ليس هو الترتيب الواقعي في حدوث الأشياء . وإذن فليس معناه الخضوع للواقع ولا الإذعان للعالم على الوجه الذى يكون عليه ، وإنما معناه تنظيم حدود البحث بحيث تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة . وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلاً لا بأس به وجدناه في تقسيم العلوم على نحو ما تصورها الفارابى في القرن العاشر الميلادى <sup>(١)</sup> أو «أوجست كمت» «Auguste Comte» في القرن التاسع عشر <sup>(٢)</sup> .

« والترتيب » الديكارتي بمثابة قوة كبيرة على « الرفض » ، رفض هذا العالم الذى يعرض لنا كلا غير منقسم ، ورفض ذلك البرهان الثقيل ، برهان « الحضور » و « الأمر الواقع » الذى يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما يلزم .

وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج ينبغى كذلك أن يعود الذهن أن يفرق بين ما هو « مطلق » وبين ما هو « نسبي » . فالمطلق هو الشيء الذى لا ترتب معرفته على شيء آخر ، كمعرفتنا بالعلة وبالكلى وبالبسيط فإننا إذا بحثنا عن معلول ما وجب أن نعرف أولاً العلة . و « النسبي » هو ما كانت معرفته دائماً مشروطة بشروط : مثل المعلول بالنسبة للعلة .

والوصية الرابعة تدعونا إلى أن نستوثق أننا لم نفعل أى جزء من أجزاء المشكلة التى نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض استدلالنا بحركة موصولة لكي نتفادى

---

(١) إنظر ما كتبه معالى الأستاذ مصطفى عبدالرازق باشا في كتابه « فيلسوف العرب والعلم الثانى » ص ٧١ - ٧٦

(٢) رتب أوجست كمت العلوم على الوجه الآتى : الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع . وهذا التقسيم يذهب من البسيط إلى المعقد ، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية للعلم الذى يليه : فعلم الاجتماع مستحيل بدون علم الحياة وعلم الحياة مستحيل بدون علم الكيمياء والكيمياء بدورها تفترض الطبيعة ، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة .

بقدر المستطاع الخطر الناشئ من تدخل الذاكرة في الاستدلال ، ولكي نصل إلى أن  
نطابق بقدر المستطاع بين الاستنباط وبين الحدس .

وجملة القول أن ديكارت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أعنى دراسة  
ظروف البحث عن الحقيقة في أية مادة كانت . ولقد حرص ديكارت على أن يخبرنا  
بأن الرياضيات ينبغي أن لا تستخدم إلا كتمارين للذهن . والمنهج واحد وإن اختلفت  
موضوعات البحث . والمذهب الديكارتي قد أعلن بهذا وحدة ذهنية قوية ، هي وحدة  
« مجهود » منهجي يستطيع أن يؤلف بين الناس في نظام روحى واحد وتربية عقلية  
واحدة مقصودة مقبولة ، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأشياء المادية فحسب ،  
بل وأن ندبر أهواءنا تديراً باطنياً .

### ٣ - الميتافيزيقا

جرى ديكارت في بسط آرائه الفلسفية على نمط واحد : بدأ بالشك في وجود  
الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات ، ثم سار إلى يقين لا يزعزع هو يقين وجود  
النفس . ثم مضى إلى إثبات وجود الله ، وانتهى من هذا الوجود الإلهى إلى أن الله هو  
الضامن لصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة . ثم انتقل إلى يقين  
عن ماهية النفس وأنها هي الفكر ، وعن ماهية الجسم وأنها هي الامتداد . ثم انتهى  
إلى اليقين بوجود العالم المادى .

وإذن فالميتافيزيقا الديكارتية « إنما تذهب متدرجة من الشك إلى اليقين ، أو  
من حكم أول يقينى هو « الكوجيتو » ( أنا أفكر فأنا إذن موجود ) إلى أحكام

يقينية تزداد عدداً . ويتم ذلك التدرج على مراحل :

المرحلة الأولى : من الشك إلى اليقين .

المرحلة الثانية : من « الكوجيتو » إلى الله .

المرحلة الثالثة : من الله إلى العالم .

### الشك الديكارتي :

كان العلماء في عصر ديكارت ما يزالون يتناقشون في موضوعات بحوثهم مناقشات لا نهاية لها ، وكان الفلاسفة فيما بينهم مختلفين حتى في المسائل الكبرى ، وظهر عجزهم عن أن يحلوا مشا كل الفلسفة حلولاً يمكن أن تطمئن العقول إليها .

ارتاع ديكارت لتلك الحال ، وساورته الهموم العقلية . ولما كان يطلب بلوغ الحق الذي لا نزاع فيه ، ويتلمس اليقين الذي يمكنه أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة، وأن يتناسى الماضي ، وأن يشك في جميع ما تعلمه من قبل ، وأن يمضي في هذا الشك إلى أبعد حدوده ، معوّلاً على أن يبدأ النظر كله من جديد، مطّرحاً جميع الأخطاء التي ربما كانت تسربت إلى ذهنه ، ولعله يجد أصولاً أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

استبعد ديكارت شهادة الحواس : لأنها تخدعنا أحياناً ، بل استبعد شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ذلك فافترض فرضاً لم يسبق إليه فقال ما معناه : ربما كان هنالك شيطان ماكر مخادع ، يعيث بعقلي فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً ، ويجعلني أخطئ رغم



ما قد يكون عندي من يقين نفساني . فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على رغم ما تظهر عليه معرفتي من بداهة ، وربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أية حقيقة .

لكنني يمكنني أن أحى نفسي من ذلك الشيطان إذا صممت منذ الآن على رفض أية قضية قد يخالجنى الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها : « بما أننا كننا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وبما أننا أحسننا حيناً وأسأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعد استخدام عقولنا ، فإن كثيراً من الأحكام التي تهوّرنا في إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل أن تثبت منها ، تعلقاً قد لا يدع لنا أملاً في الخلاص منها ، إذا لم نشرع في الشك ، ولو مرة واحدة ، في جميع الأشياء التي قد نرى فيها أقل موطن للريب وضعف اليقين » .

والشك أشبهه بأول نظرة من نظرات التفكير يلقها الإنسان على معروضات التجربة . فيلزم إذن أن نتشبه بأولئك الناس الذين يقوضون دارهم ، لكي يبنوها من جديد على أسس أكثر متانة .

والشك نفسه لا يكفي . بل ينبغي الحذر من الثقة التي نسبغها بطبعنا على أحكامنا المعتادة المألوفة في النظر إلى الأشياء وآرائنا السابقة على البحث والروية : فإن كثيراً من الأشياء لا تبدو لنا في الغالب بديهية إلا لأن العادة قد جرت بأن نراها أو نحكم عليها ، أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

وأمثل السبل هو أن « نتكف مؤقتاً بطلان هذه الآراء كلها » : فينبغي إذن أن يمتد الشك إلى كل شيء ، إلا الحقائق الأخلاقية والعملية : لأن « أفعال الحياة لا تحتمل عادة أي تأخير » . ويجب على إذن أن أشك في وجود العالم الخارجي ،

وفي حقيقة الأشياء التي تحيط بي ، وفي وجود أمثالي من الناس ؛ بل يجب أن أشك أيضا في قيمة عقلي : فأشك في الأحكام التي تبدو لي أشد وضوحا وأكثر بداهة ، لأن من الممكن كما قلنا أن شيطانا خبيثا يلهو باضلال في أحكامي . وماذا لدى من ضمان على أن الأمر ليس كذلك ؟

إن شيئا واحدا يلبث قائما وهو الفكر : أنا أفكر ، وأنا واثق أنني أفكر . وأنا حتى لو شككت في أنني أفكر ، فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضا . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك في كل شيء ، فأخليت نفسي من كل اعتقاد ، وتوقفت عن كل حكم ، بقي أمامي مع ذلك أمر مؤكد : وهو أنني مهما شككت ، ومهما فكرت ، فلا أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك ، وأني وقت تفكيري ، بل وقت خطئي في تفكيري ، لا بد أن أكون موجوداً : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » (Cogito, ergo sum) .

\* \* \*

اعترض البعض على ديكارت بأن الأسباب التي أدلى بها لتبرير الشك أسباب مبالغ في تقريرها ، فقالوا :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فهل من سبيل لأن نعرف في أي الحالات نخدعنا ؟ وهل من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن سبب الغلط ناشئ إما من أننا قد نستمع الى شهادة حاسة في أمر ما ، وكان الأولى أن نستمع لشهادة حاسة أخرى . وإما أننا نزعّم أن الحواس توقفنا على طبيعة الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ومصالح الحياة . وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا فالمنطق يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة .

أما افتراض إله خداع أو « شيطان ماكر » فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقاً : إذ لو كان يتناول جميع تفكيرنا لبطلت الاستدلالات التي يراد بها إثبات صدق الله أو انعدام الشيطان الماكر .  
والحق أنه كان يمكن الإتيان بأسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكارت ، لأنه انتقل بسرعة إلى الشك دون أن يتمهل في النظر ؛ وسبب ذلك أن شكه كما قلنا شك « مؤقت » .

\*\*\*

ولكن أهم من هذا أن نتعرف مدى هذا الشك الديكارتي . فأحكامنا على ضربين : الأول أحكام بها أقرر بالإيجاب أو بالسلب أن الأفكار الموجودة في ذهني موافقة للأشياء الموجودة خارج ذهني ، كحكى بأن الصوت الذي أسمعه الآن هو صوت بوق سيارة ؛ والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار ، دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تطابق حقيقة ما خارج ذهني ، كحكى بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، دون أن أثبت أن هناك مثلثا خارج ذهني ؛ فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثانى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن مطابقتها لما هو خارج الذهن .

فترى هل الشك المنهجي يتناول هذين الضربين من الأحكام العقلية على السواء ؟ الشك يتناول الضرب الأول : فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم ، وهما يضطراننا إلى الشك في « الوجود العيني » للأشياء ، أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؛ وكثير من عبارات ديكارت يؤيد هذه النتيجة .

ولكن هل يتناول الشك أيضا إلى الأحكام العقلية التي نؤلف بها بين أفكارنا دون أن نحفل بما إذا كانت هذه الأفكار متحققة في الخارج أم لم تكن متحققة ؟ فالثالث مثلا ألا يكون له خصائص ضرورية حتى ولو لم يوجد شكل مثله في أى مكان من الأرض خارج ذهنى ؟

ربما كان ينبغي أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لا يحفل بذلك ، ويقول إن من الناس من أخطأ في مثل هذه الأمور ، وقد أخطئ أنا مثلهم ، ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة مقدمات تقضى الى نتيجة ، ولكن عند وصولنا إلى النتيجة قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فتفقد النتيجة دواعى التصديق بها حالما تخرج من الوجدان الأسباب التي منها استفادت وجودها .

\* \* \*

وأخيراً هذا « الشيطان الماكر » ألم يقض بأن أخطئ أنا أيضا كلما أردت أن أجمع ٢ و ٣ ؟ أو كلما عددت أضلاع المربع ؟ أو كلما حكمت على شيء أسهل من ذلك ؟ اعترضوا على ديكارت بأن شكه لم يُبقِ على حقيقة عقلية مهما تكن ، وقال بعض المعارضين إن شك ديكارت بمثابة « قصة ميتافيزيقية » أو « حيلة » من حيل المنهج ، ولو كان شكك جادا لأفضى الى فناء الوجدان نفسه ، وتلاشي الذهن قطعا . ولقد عاب البعض على ديكارت تماديه في الشك الى حد الشك في وجود الله وافترض وجود شيطان ماكر خداع ، وقالوا : إن هذا الافتراض الأخير يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من مجال الشك أبداً .

والواقع أن ذلك الافتراض لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح ، حتى في أيام

ديكارت ، فوجهوا الى الفيلسوف أسئلة كثيرة طلبا لبيان منجاه في الشك ، ومن ذلك سؤال وجهه اللاهوتي « بويتندجك »<sup>(١)</sup> ونصه : « هل يحل الشك في وجود الله ؟ » .

\* \* \*

وكان جواب ديكارت على هذا السؤال بوجوب التفريق بين الشك الذى يتعلق « بالعقل » وبين الشك المتعلق « بالإرادة » . ولذلك كان من الناس من يشكون شكاً عقلياً في وجود الله ، ما دامت عقولهم لا تستطيع أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، وهم مع ذلك قد يكونون مؤمنين بوجود الله إيماناً قوياً : لأن العقيدة شأن من شئون الإرادة . فإذا آمنت فرغم إيمانى أستطيع بعقلى أن أثير مسألة وجود الله ، وأن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى ؛ ولا حرج على من يستخدم الشك وسيلة لبلوغ اليقين ، ولكن يأثم إثم كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقبياً على شكه .

ولقد كان ديكارت حريصاً على أن لا يتناول شكه إلى شيء مما يتصل بالدين ، أو ماله اتصال على العموم بالأخلاق والعادات<sup>(٢)</sup> : وذلك لأن العقائد الدينية بطبيعتها بعيدة عن متناول العقول . وأما العقائد العملية فلا بد منها لهداية سلوكنا فى الحياة ، فيجب أن تكون هذه وتلك فى مأمن من الشك .

\* \* \*

ولعل السبب الحقيقى فى الشك الديكارتي هو الارتفاع عن مرتبة الحواس والمادة .

---

Buitendijk (١)

« Omnia quae ad pietatem ac generaliter ad mores spectant. » (٢)

وديكارت يبين في رده على «هوبز» (Hobbes) ما دعاه إلى هذا الشك . فيقول :  
« لقد استعملت أسباب الشك لإعداد أذهان القراء للنظر في الأشياء الذهنية ولتمييزها  
عن الأشياء البدنية » . فالشك في الأشياء المادية هو إذن شك منهجي ، هو نوع من  
« المجاهدة » أو « الزهد » في المحسوسات ويتوصل به إلى بلوغ الحقيقة الروحية :  
ذلك أننا خاضعون كسائر المكنتات لمؤثرات خارجية تملئ علينا أحكامنا فتظهر تلك  
الأحكام وعليها مسحة عقلية ، مع أنها في الحقيقة لا عقلية ، و « الشيطان الماكر »  
عند ديكارت قد يمثل هذا العنصر اللاعقلي الذي يشبه أن يكون موجودا في  
الكون . ولما كان العقل معرضا لطغيان الأشياء الخارجية فكان لابد له أن يستعين  
بالإرادة ، وتستطيع الإرادة أن تنصر العقل ، وذلك بالكف عن إبداء الرأي  
أو التوقف عن الحكم . ويقول ديكارت إن لنا من حرية الإرادة والاختيار  
ما يجعلنا نتوقف عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، وبذلك نحول دون وقوعنا في  
الزلل . وعلى هذا النحو يقرر الإنسان حريته ، واستقلال إرادته عن الإحساس  
وطغيانه ؛ فإذا سنحت للإنسان الفرصة للحكم دون أن يتأثر بطغيان الحواس ، فقد  
حصل حينئذ على أول حكم صحيح يقيني .

وإذن فالشك ، كما يتصوره ديكارت ، « شك منهجي »<sup>(١)</sup> لا مذهبي ، وبعبارة  
أخرى هو شك الذهن والعقل ، لا شك القلب والعقيدة ؛ هو محاولة عقلية للوصول  
إلى اليقين العقلي : فهو إذن قوة فكرية دافعة إلى الفكر ، وليس ميلا إلى الانحدار  
في هوة الكفر أو التحلل من ربة الدين .

\* \* \*

وقد كان ديكارت حريصاً على أن يفرق بين شكّه المتهجى والشك المذهبي الذي دعا إليه الشكّك أتباع « يّرون » الذين يتحاشون الحكم مرددين قول « مُنتني » : « ماذا عساي أن أعرف ؟ » : فأولئك الشكّك يشكون لمجرد الشك ، وهم يدعون إلى شك شامل حاسم . أما شك ديكارت فشك عابر « مؤقت »<sup>(١)</sup> . وليست غاية ديكارت أن يقيم على الشك وإنما الشك عنده وسيلة للوصول إلى غاية : وهي اليقين . قيل إن شك ديكارت إن لم يكن يشبه شك الشكّك واللاأدرية : فهو يؤدي إلى شكهم للاحالة : لأن ديكارت وضع كل شيء موضع الشك . فلم يبق عنده شيء يستطاع أن يستند إليه .

والجواب على ذلك أنه ليس بصحيح أن ديكارت قد شك في كل شيء . والصحيح أنه « بذل جهده » لكي يضع الأمور الحسية والعقلية موضع الشك ، وأنه بهذا الجهد المبذول وجد شيئاً ثابتاً لا يتزعزع ، فوقف الشك دونه<sup>(٢)</sup> .

والذين عابوا على ديكارت أن شكّه يؤدي إلى القول باللاأدرية هم قوم من الحسيين ، كانوا يرون المظاهر الحسية حقائق أولى ومصادر وثيقة يرجعون إليها لمعرفة سائر الأشياء . فديكارت في نظرهم قد قلب وجهة النظر إلى الأمور : فهو قد شك في المحسوسات التي يرونها هم حقيقة واقعة . من أجل ذلك بدا لهم ديكارت رجلاً أنكر البدهاة نفسها : فهو لم يعد يبدأ بحثه من معرفة الحسيات إلى معرفة المعقولات كما كان شأنهم ، بل بالعكس سار من معرفة المعقولات إلى معرفة الحسيات .

---

(١) «doute provisoire»

(٢) راجع ص ١٠٥ من هذا الكتاب .

وحتى المعقولات قد أخذت طابعا جديداً على يديه : فبعد أن كانت المعقولات فى الفلسفة القديمة عبارة عن العنصر العام المشترك بين أفراد كثيرة، أصبحت المعقولات عند ديكرت عبارة عن العنصر البسيط الذى نصل إليه بالتحليل . وبهذا انقلبت الميتافيزيقا والطبيعيات القديمة رأسا على عقب . وتناولت معاول ديكرت علم أرسطو فقوضته من أساسه : وهذا ما حمل أولئك الفلاسفة واللاهوتيين على أن يروا فى موقف ديكرت موقفا هداما وخطرا على العقيدة داهيا .

لكن الحق أن ديكرت لم يكن يبنى الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء أراد أن يشرع فى الهدم . وهو على كل حال قد أقام صرحا فلسفيا راسخا جديداً فى مكان البناء الأرسطاطاليسى القديم المتداعى .

وإذا كان عند خصوم ديكرت مسوغات تبرر تمسكهم بما أطرحه هو ، فهم يقينا لم يكونوا على حق حين ادعوا أن ديكرت قد انتهى بشكّه إلى مذهب « اللأدرية » والارتيابية .

\* \* \*

وربما كان الأولى أن يؤخذ على ديكرت أن شكّه أدنى إلى أن يكون صوريا من أن يكون حقيقيا . ذلك أن ديكرت ، كما يستفاد من طريقته فى التعبير عن الشك وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر فى الشك إلا بعد حين ، أى بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه . فلم يجرى شكّه نتيجة أزمة نفسية ، كما هو الحال مثلا عند الغزالي فى مفكرى الإسلام ، أو عند «أغسطينوس» من مفكرى المسيحية ، بل كان شكّه منهجا أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان شك ديكرت لا يشارك فى شىء شك اللأدرية والارتيابين الدين



يهدمون للهدم ، ويستطيعون البقاء في حال الشك ، فهو لا يشارك في شيء شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون . بل ديكرت إنما يشك عن طبعه خاطر وابتهاج قلب واطمئنان نفس . والظاهر أن ديكرت قد اكتفى بهذا القدر من الشك : كان يكفي أنه في كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم . وبهذا وحده حسب أنه ظافر بالسلامة ، ناج من الضلال .

لكن ديكرت إذا كان يشك بمثل هذا الهدوء ، فذلك لأنه كما قال : « لم يكن بسبيل أن يعمل بل بسبيل أن يتأمل وأن يعرف » . ويتجلى لنا هنا أمر قد يميز موقف ديكرت في هذه المسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب أن يطمئن نفسه وأن يطمئن غيره على نتائج جراته وإقدامه على الشك ، فأراد أن يفصل حياة النظر عن حياة العمل ، متوها أن النظر يمكن أن يخلو من الأثر في الحياة العملية .

بل إن ديكرت ذهب إلى أبعد من هذا رغبة منه في طمأنة القراء ، فكتب في « المقال في المنهج » أن قصارى أمله هو السعى لإصلاح نفسه ، وأنه لم يدر بخلافه قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإصلاح مجموعة العلوم ، ولا لتغيير النظام المقرر في المدارس لتدريسها » . ولكن يظهر أن ديكرت في كلامه هذا إنما يتكلف التواضع ، لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو إصلاح المجتمع أو الدين — كما يقول — فإنه مع ذلك كان طوال حياته حريصا الحرص كله على أن يصلح « تعاليم المدرسين » ، وعلى أن يقيم فلسفته هو مقام الفلسفة الأرسطاطاليسية . وهذا الانقلاب سواء أراد أو لم يرد ، لم يكن ليخلو من التأثير في عقليات الناس في المجتمع وخارج المدرسة وتعاليمها .

ومهما يكن من أمر هذا الشك ، فإن ديكارت أراد أولاً أن يدخل الحق والصواب إلى فكره ، قبل أن يدخل الفكر نفسه في حياته لتنظيمها وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر الإنسان الخالي من الأهواء والآمال والحاجات والواجبات ، بل على نحو ما ينظر عقل خالص صاف ، لا تحفره إلى العمل ضرورة ملحة ، عقل ينظر فإذا لم يؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحكم أن يبقى على حال صفائه وهدوئه واستقلاله عن كل طغيان .

ويلزمنا أن نعرف أن الشك الديكارتي على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من مآخذ شك نافع ، وإذا استخدم في حيلة وتبصر كان منهجاً مشروعاً لا غبار عليه . بل الأولى أن يقال إنه منهج مفروض على كل فكر جاد : لأنه إذا وجب أن لا تقبل إلا ما تبين صحته بالبداهة ، فقد وضع أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع في امتحان أفكاره وآرائه ووسائله في المعرفة لكي يتبين قيمها ومسوغاتها . والشك الديكارتي أشبه بتمهيد ضروري للفلسفة : يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة ، وخلو من التعصب ، وينأى بمقولنا عن جميع نزوات الأهواء ، ووثبات الأغراض ، وزلات الآراء .

### اليقين الأول : « الكوجيتو » ، إثبات الفكر :

رأينا أن ديكارت بعد أن شك في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها . وهي ذلك المبدأ المشهور : « أفكر ، فأنا إذن موجود » <sup>(١)</sup> . فكوني أشك معناه أني أفكر ، وكوني أفكر يفيد أنني موجود . وهذه الحقيقة ندركها بلحظة واحدة من لمحات

« Je pense, donc je suis » (١)

الفكر . وهى « حدس » وليست قياسا ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج إلى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس ، لكنه على كل حال حدس أول واحد : فإننى فى شكى هذا مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . ولو فرضنا أن « شيطاننا خبيثا » يضل بى فى كل شىء ، فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التوقف فى التصديق ، ولا أن عنعننى من اليقين بأنى موجود حين أفكر ؛ فأنا أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة . وهى : « إن كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزاً لابد أن يكون صحيحا حقيقيا » .

\* \* \*

ولكن أى وجود أدرك ، حين أدرك أنى موجود ؟

ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم نفسى إلا كذلك . ولا أعلم بعد إذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر . فأنا مفكر ، بمعنى أننى موجود يشك ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ؛ وأنا كذلك موجود يتخيل ويحس ، وإن كان لا يمكننى أن أعلم بعد إذا كان الخيال والحواس تتطلب وجودات أخرى غير وجود ذهنى . وأنا أجهل فى هذه اللحظة إذا كان هنالك عالم خارج فكرى ، وكل ما أعلم الآن يقيناً هو أن إثبات إنيتى كوجود مفكر أصبح حقيقة لا ينفاه الشك .

تلك إذن هى الواقعة الأصلية البديهية التى لاترد ولا تدفع ، والتى تبقى بمنجاة من الشك مهما امتد ، والتى سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلية . « أفكر ، فأنا إذن موجود » . أنا « شىء مفكر » « Res cogitans » ، وأنا كذلك بالطبيعة وباللاهية ، وأنا لا أستطيع أن أقف عن التفكير دون أن أقف عن الوجود . والواقع

إننى أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم والغيوبة . وكل ما فى الأمر أننى أفكر إذ ذاك فكراً مبهماً غامضاً ، مؤلفاً من أحاسيس « صماء » لا وعى فيها ولا وجدان . ومن الواضح أن لفظ « الفكر » ينطلق كما رأينا على ظواهر نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على التفكير والتعقل اللذين إنما يوجدان فى حال تمام الفكر وكاله .

### الفصل بين النفس والجسم :

وليس الفكر متميزاً فحسب عن البدن الخاص وعن الأجسام عموماً ، بل إن واقعة وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم . وإنما أعرف الفكر بالفكر نفسه ، فى حين أن الحال فى الأجسام على خلاف ذلك : فلست بمستطيع قط إدراكها إلا فى الفكر وبالفكر ؛ فمعرفة النفس معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم إلا بالظن وبالتخمين .

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن أسس ديكارت بيسكولوجيا المستقبل ، واستحق قلائد المديح التى صاغها « مين دو بيران » (Maine de Biran) إذ قال : « ديكارت من المبتاعين يقيم أول من تصور ، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم ، وبين صفات النفس ومالا يمكن أن يخص إلا جوهر مفكراً ؛ وهذه التفرقة المهمة التى بسطها فى كتابه الجليل : « التأملات » بسطاً فيه تفكير عميق لا يُجارى ، قد استحق بها فيلسوفنا [ديكارت] أن نسميه خالقاً أو أباً للميتافيزيقا الصحيحة » . فالكوجيتوا اكتشاف ديكارتى أصيل ، وديكارت هو الذى اهتدى إلى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة . وسنرى بعدُ كيف استطاع ديكارت أن يستخلص

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة ، جميع الحقائق الأخرى  
واحدة واحدة .

## اليقين الثاني : وجود الله :

إن التدرج الذى اتبعه ديكارت هنا جدير بالملاحظة : فإن الكثيرين من  
الفلاسفة واللاهويين ربما كانوا يبادرون بعد إثبات الفكر إلى إثبات وجود العالم  
الخارجى المادى ، ليصعدوا بعد ذلك إلى وجود الله . فيلجأون إلى الاعتبار التى  
جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة فرض صانع لهذا العالم ، أو ضرورة  
تفسير نظامه البديع . لكن ديكارت ينهج فى ذلك نهجا آخر ، فهو كما قال أحد  
الكتاب المعاصرين : « لم يُرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل زعم على  
العكس أن الأولى معرفة وجود العالم عن طريق الله ؛ ولم يستخدم ديكارت  
الأرض للصعود إلى السماء ، بل استخدم السماء للنزول إلى الأرض ! ولم يطلب إلى  
الدنيا أن تضمن له الله ، وإنما طلب الى الله أن يضمن له الدنيا ! » .

فديكارت يريد إذن أن ينتقل من فكره هو إلى وجود الله انتقالا مباشرا : فأنا  
موجود ، وفى نفسى فكرة « الموجود الكامل » . وهذا كاف للتدليل على وجود  
الله . وعلى هذا الأساس وحده أقام ديكارت ثلاثة أدلة رآها قاطعة .

\*\*\*

قال ديكارت : « ولما تنهت إلى أن هذه الحقيقة : « أفكر فأنا إذن موجود »  
هى من الرسوخ والثبوت بحيث لا يستطيع الشك أن يززعوها ، مهما ركبوا

في فروضهم من شطط، حكمت أننى أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأً أول للفلسفة التى كنت ألتمسها . كنت فيما مضى يخيل إلى أحياناً أننى أدرك بعض الأشياء إدراكاً واضحاً متميزاً ، ولكننى كنت أسائل نفسى دائماً إذا كان هنالك « شيطان خبيث » يستطيع رغم يقينى أن باقى فروعى وهما لا حقيقة . وبناء على ذلك فالقاعدة العامة التى تقرز أن « كل ما أدركه إدراكاً واضحاً متميزاً لا بد أن يكون حقيقة » هى قاعدة لا تصلح إلا فى حالة اليقين بأننى لم يخلقنى شيطان ما كر مخادع .

إذا رجعت إلى نفسى فأول ما يتبدى لى حينئذ هو نقص : لأننى أعرف أنى أشك ، والشك نقص . وأجد أيضاً فى نفسى فكرة الوجود اللامتناهى الكامل ، أى فكرة الله . ولكن تبين لى أننى لم أستطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة ، مادمت قد لاحظت منذ قليل أننى موجود ناقص . والعلة التى تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل : وبما أن حقيقتى محدودة متناهية ناقصة — أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهى وفكرة الكمال التى أجدتها فى نفسى — فيلزم عن ذلك أن فكرة اللامتناهى لست أنا مصدرها ، إذ أننى موجود متناه . وإذن فهذه الفكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى إلا موجود يحوى كل كمال ، وهو ما يطلق عليه اسم « الله » . إذن فالله موجود ، وهو « الموجود الكامل اللامتناهى » .

وهذا الموجود الكامل ، أى الله ، لا يمكن أن يكون مخادعاً : لأن المخادعة من النقص . وإذن فينبغى أن يكون الله صادقاً ، خيراً جواداً ، وأن يكون جوده شاملاً . وهو إذن لا يمكن أن يكذب أو أن يخدع . وبناء على ذلك أستطيع أن أستند فى كل فعل

من أفعال المعرفة على معايير الوضع والتميز المتصلة اتصالاً وثيقاً بالكوجيتو . وهذه المعايير تكفى في أن تدفع احتمال « الشيطان الخبيث » .

\* \* \*

لكن أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله وأقربها بياناً عن منحى الفيلسوف الفرنسى هو الدليل المعروف : « بالدليل الأنطولوجى » « Preuve ontologique ». سمي كذلك لأنه يمثل مجهوداً لاستخلاص وجود الله من نفس معنى الله ، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه . وهذا الدليل مبسوط في « المقال في المنهج » وفي « التأملات » الخامسة ، وقد بسطه في صورة أجلى في « ردوده على الاعتراضات الأولى » وفي « المبادئ » ؛ وخلاصته فيما يلي في صيغة قياس منطقي :

إذا علمنا أن الله هو الموجود الذى له الكمالات جميعاً ، وأن الوجود كمال من الكمالات ، رأينا توجاً أن الله له الوجود .

( أما أن الوجود كمال من الكمالات ، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة إيجابية تتعلق إما بنفس الشيء الذى يوجد ، وإما بالشيء الذى منحه الوجود . لكن القول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما غير محققة . وهذا معناه أنه ليس مطلق الكمال . وهو محال ) .

قال ديكارت : « إذا عدت الى فحص الفكرة التى كانت في نفسى عن الموجود الكامل وجدت أن الوجود داخل فيها ، كما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين » . والواقع أن فكرة القائمتين منسوبة الى المثلث ، لأننى أثبتت بوضوح أنها تخصه . وكذلك أستطيع أن أنسب الوجود الى الله دون إمكان خطأ ، لأننى أرى بوضوح أن تلك الفكرة داخلة في فكرة « كامل الوجود » وأنها تناسبه

ضرورة . ولمَ كان ذلك ؟ لأن « كائنا كاملا » له الوجود هو أكمل بداهة من « كائن كامل » متصور على إنه غير موجود . وإذن فأنا حين أفكر في الوجود الكامل إنما أتصوره كائنا كاملا له الوجود الضروري .

يبدأ هذا الدليل إذن من تعريف الله بأنه « الكائن الكامل » بالمعنى الأنطولوجي ، أعنى بمعنى أنه الكائن الحقيقي إطلاقا « Ens realissimum » الحائز في ذاته كمال الوجود . ومن الكمال يستخلص الدليلُ بالتحليل الوجودَ الضروري . ومعنى استخلاص الدليل بالتحليل هو أنه يجده متضمنا فيه مستفادا منه .

ويمكن أن يصاغ الدليل إذن على الوجه الآتي :

الله هو الكائن الكامل .

ولكن الوجود كمال من الكمالات .

إذن فالله موجود .

وبعبارة أخرى الله هو الكائن ، والكائن الوحيد الذي ماهيته تتضمن وجوده ، وانعدام وجوده أمر متناقض لا يتصوره ذهن .

\* \* \*

واقدر أكل ليعتبر ذلك الدليل الديكارتي فقال إنه إذا أُريد أن يُستخلص منه الوجود الحقيقي فقد وجب أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقي ، يعنى أنها « ممكن تصورها » ، وأن فكرة الكائن الكامل ليست في ذاتها متناقضة . ( ويصح هذا الإمكان بالنسبة لفكرة الله : لأن الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه ؛ وإذن فليس فيه تناقض . وإذا لم يكن في فكرة الله تناقض فالله موجود ) .



ونقد كانت لهذا الدليل مشهور : فقد رفض هذا الدليل كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله ، وقال إن الوجود ليس كمالاً من الكمالات . ومضمون الفكرة التي تكون لنا عن الله واحد ، سواء أتصورنا الله موجوداً أم غير موجود . وإذن فالدليل الأنطولوجي في نظر « كانت » ينطوي على خلط بين الفكر والوجود في ذاته .

ولعل ديكرت رغم الجهد الذي بذله لتجديد ذلك الدليل القديم ، دليل القديس « أنسلم » لم يستطيع أن يقضى على المغالطة التي ينطوي عليها ذلك الدليل .

\* \* \*

ولقد يصعب علينا اليوم أن نتمثل دليل ديكرت على وجهه الصحيح : فإننا لم نعد نتصور الأفكار والمعاني على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر . والفكرة عندنا هي مجرد حالة من حالات الوجدان الشخصي . والطمع في الانتقال من مثل هذه الحالة « الذاتية » ، إلى حالة « موضوعية » ، أي من « الوجود الذهني » إلى « الوجود العيني » ، طمع لا يخلو من مجازفة . ولكن الديكارتيين كانوا يرون في الفكرة نوعاً من الوجود ، وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفكرة مستقلة بعض الشيء عن الوجدانات التي تضيؤها . فإذا كان « مالبران » مثلاً يقول : « إن أفكارى تقاومنى » « Mes idées me résistent » فبديهي أنه يعنى هنا بالأفكار شيئاً آخر غير ما هو ثمرة لتصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن المسافة بين « فكرة » الوجود الكامل وبين ذلك الوجود الكامل نفسه كانت عندهم مسافة قصيرة وقد كانت على كل حال أقصر عند ديكرت مما هي عندنا الآن .

## من الله إلى العالم :

وإذا كان الله كاملا فلا يجوز أن يتصف بالغش ولا يمكن أن يضل بي ، وإذن فإنني أجد فيما أثبتناه الآن من وجود الله ضمنا لقيمة أفعالي الذهنية ؛ وإذا كنت أخطيء وأضل أحيانا فذلك لأنني حر الإرادة ؛ وقد جعل الله الناس قادرين على الخطأ والصواب لأنه جعل لهم حرية واختيارا . والآن وقد اطرحنا افتراض « الشيطان الخبيث » فينبغي لي أن أعتقد أنني إنما أخطيء فقط حين أتمجّل في الحكم على الأشياء ، وحين تقضى إرادتي وحريتي بوقف البحث العقلي قبل تمامه . ولكن الله يكفل لي صدق الأفكار الواضحة المتميزة : تلك نظرية الصدق الإلهي «Véracité divine» عند ديكارت .

وما يكاد ديكارت يقيم المعرفة الواضحة المتميزة على هذين الأساسين ، أساس « الكوجيتو » وأساس اليقين بوجود الله ، حتى يعود الى الاطمئنان الى معظم الحقائق التي وضعها فيما سبق موضع الشك ، لا سيما الحقائق الرياضية ووجود الأمور السادية في الأعيان ، على شرط أن يدرك تلك الأمور إدراكا واضحا متميزا .

عرفنا أن فكرة الكامل التي أجدها في نفسي ليست آتية مني ، ولا من الحواس ، ولا من الخيلة ، بل مصدرها نفس الموجود الكامل . ولما كان الله صادقا لا يخادع فلاعتقد القوى الذي أحسه في نفسي بالقضايا العلمية ، وبوجود الأشياء الخارجية آتٍ منه تعالى ، فأنا أومن إذن بوجود أشياء خارجية تقابل ما عندي من الأفكار الذهنية، وبأن الجلاء والتميز هما علامتا الحقيقة: لأن هذه العلامة تميل بي ميلا شديدا نحو الاعتقاد ، فهي أيضا من الله ، رتبها لهذه الغاية .

أستطيع إذن أن أتقدم في سيري إلى الحقائق ، وأستطيع - بادئا على الدوام من  
الذات المفكرة التي هي « إنيتي » - أن أثبت يقين العالم الخارجى . وهذا المبدأ من  
الأهمية بمكان فى الميتافيزيقا الديكارتية : فهو وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام  
على وجود الكون المادى وعلى طبيعته . فإذا لقينا جسما ما فيكفى أن نسائل أنفسنا  
بصدده : عن أى شئ يكون عندنا فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذا الجسم ؟  
« لنأخذ مثلاً هذه القطعة من الشمع ولم يعض على استخراجها من الخلية إلا زمن  
يسير : فهي لم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كانت تحويه ؛ ولم يزل بها شئ من رائحة  
الزهور التى جمعت منها ، لونها وشكلها وحجمها أشياء ظاهرة ، وهى جامدة وهى  
باردة ، يمكنك أن تلمسها ، وإذا نقرت عليها أحدثت صوتا ما . وأخيراً جميع الأشياء  
التي يمكن بتميز أن تجعلنا نعرف الجسم ، نلقاها فيها . ولكن بينا أنا أتكلم ، إذا بها  
توضع قرب النار فتذهب بقية طعمها ، وتتلشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويضيع  
شكلها ، ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن ولا تكاد نستطيع لمسها ،  
ومهما نقرنا عليها لم ينبعث منها صوت ما . فهل لاتزال الشمعة باقية رغم هذا التغير ؟  
يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك ؛ وإذن فما الذى كنا نعرفه  
فى قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح ؟ الحق أنه لا يمكن أن يكون شيئاً من الأشياء  
التي لاحظتها منها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التى كانت تقع تحت الذوق  
أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها . »

ويستنتج ديكارت من هذا التحليل أن ماهية الأجسام هى الامتداد (Etendue)،  
لا الامتداد الذى أبصره وألمسه والذى أتمثله بحواسى وخيالى ، أى الامتداد الحسى ،

وإنما هو الامتداد المجرد الذى يتصوره الذهن ، وهو فضاء صاحب الهندسة . والامتداد وحده هو « الصفة الأولى » « qualité première » وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس . أما الألوان والروائح والطعوم والأصوات فليس لها وجود إلا فى ذهنى : فهى كلها صفات ثانية « qualités secondes » ، وليس لها وجود فى ذاتها ، وإنما وجودها فى أذهاننا .

\*\*\*

ونلاحظ أن ديكارت يبدو لنا هنا قريبا جداً من « المثالية » الحديثة التى ترى أن حقيقة العالم الخارجى ، عالم الأعيان ، هى كونه مدركا متعقلا . ولكن ديكارت مع ذلك لم يصنع ماصنع « برُكلى » من بعده حين أنكر المادة وسلب الوجود عن كل ما لم يكن « فكرة » أو تصورا ذهنيا . صحيح أن ديكارت جرّد المادة من صفاتها الثانية ، ولكنه استبقى لها « صفة أولى » وهى الامتداد ، وهى التى تضمن لها وجودا مستقلا عن الفكر . والحق أن ديكارت لم يكن يقصد بنظريته فى « الصفات الثانية » أن يحكم على العالم المادى بالفناء ، بل بذل الجهد ليجنح ذلك العالم وجودا لانزاع فيه : وهذا لن يتأتى فى نظره إلا إذا خلّصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا فى جوهره ، أى إلا إذا خلّصناه من آثار الحواس والخيال والأوهام . ولو تم لنا أن نعرف العالم الخارجى عن طريق الذهن وحده لكان وجوده أوثق وأمتن .

\*\*\*

وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت فى تفاصيل مذهبه فى العالم الطبيعى وحسبنا أن نجلى ما قد يكون فى فلسفته تلك من طرافة وخصوصية .  
نريد أولا أن نفسر معنى النظرية المشهورة التى تسمى « بالميكانيكية الديكارتية » « Mécanisme cartésien » : جميع الحالات المادية ترجع فى نظر ديكارت إلى الحركة :

فالصوت مثلاً ليس إلا فينا ، ولا يوجد خارجاً عنا إلا حركة أجزاء الهواء التي تهتز قبل أذاننا . وليس الثقل خاصية ذاتية للأشياء ولا المقاومة أيضاً ، بل الطبيعة المادية كلها ليست إلا سلسلة من الحركات ، لكن هذه الحركات لا تسير « بالصدفة » وإنما تخضع لقوانين ، منها :

- ١ — أن العلة الأولى للحركة هو الله .
- ٢ — أن كمية الحركة في العالم باقية ثابتة لا تتغير .
- ٣ — أن كل شيء يلبث على حاله ما دام لم يغيره شيء آخر .
- ٤ — أن جميع حالات الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين المقاومة الأقل ، والتكافؤ بين الفعل ورد الفعل ، الخ .

\* \* \*

وتعريف المادة بالامتداد يصلح أساساً للطبيعيات الديكارتية كلها : بما أن المادة عبارة عن الامتداد ، فلا امتداد من غير مادة ، وإذن فلا « خلاء » ، فأينما وجهنا الفكر استطعنا دائماً أن نتخيل وراء الحد الذي بلغناه فضاء لا متناهي . ففكرة الخلاء فكرة باطلة ، وكذلك فكرة الجزيئات التي لا تتجزأ ، فلا وجود للذرات : لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها : بل أن تقسيم الجزيئات ممكن دائماً مادامنا نتصور بالضرورة الجزئ ممتداً ، وليس العالم المادي بأسره إلا قضية تنبسط وفق قوانين الحركة . والكلمة الأخيرة للأشياء المادية هي جوهر جامد ماهيته الامتداد ، خاضع لقوانين الميكانيكا . وإذن فليس هناك في العالم المادي إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وبيولوجيا ليست إلا علم الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد .

\* \* \*

ومن قبيل التأويلات المعجبية لهذه الميكانيكية الشاملة نظرية ديكارت المشهورة في « آليّة الحيوان » (les bêtes-machines) : ليس في العالم عند ديكارت إلا جوهران : النفس المفكرة ، والمادة الممتدة ؛ ولا توسط بين الأمرين ، فكل ما ليس بنفس فهو مادة . وإذن فما دام الحيوان خاليا من النفوس المفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة ، وما الحيوان إذن إلا آلة تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان ، وكل الفرق في كمال الصنع ؛ والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الخدق أن صنع كلبا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي نراها في الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا !

\* \* \*

نرى أن هذه الطبيعيات الديكارتية مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور المادة تصورا ثم بالاستدلال المحض وليس للتجربة فيه إلا مكان ثانوى . وتلك محاولة في الحق قد بلغت من الجرأة حدا قصيا ، وهى تدل على ما أولى ديكارت العقل الإنسانى من ثقة قد لا يشاركه فيها أحد من علماء عصرنا الحاضر . ولكننا رأينا فيما سبق أن ديكارت قد ناط العقل البشرى بالعقل الإلهي ، فكأن صدق العقل البشرى مكفول بالله موكل اليه ، وديكارت يقول : « يبدو لى أن من اعتقد ببطلان علل المعلولات الموجودة في الطبيعة والتي وجدناها على هذا النحو ، هو من المستهترين المعترضين على الله : لأن هذا معناه أنه يريد أن يعترض على الله إذ خلقنا من النقص بحيث كنا معرضين للخطأ ، حتى حين نستعمل ما منحننا من العقل استعمالا حسنا » . من أجل هذا يختم ديكارت كتاب « المبادئ » مؤكدا في شيء من الزهو : « إن لدينا

يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعها هي على نحو ما أثبتنا إمكان كونها كذلك . بل إن لدينا على ذلك يقينا يعدو اليقين الأخلاقي ويسمو عليه .

\* \* \*

هاهو ذا ديكرت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عليها بناء الفلسفة : وهي النفس والله والعالم . ولقد رأينا أن فيلسوفنا لم يقنع بالإدلاء بأفكاره متلاحقة بعضها في إثر بعض ، بل أراد أن يبين في أى نظام وفي أى تدرج ، وبأى حركات الذهن اهتدى إليها ، كما أراد أن يستخدم الحقائق التي اكتسبها وسيلةً للاهتداء إلى حقائق أخرى جديدة ، كما هو الشأن في سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية : رأيناه بعد أن أثبت وجود الفكر أو الذات المفكرة يتأدى إلى إثبات وجود «اللامتناهى» أو الله . ورأينا أن بمقدوره ، مع اللامتناهى أو الله ، أن يؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة ، ووجود بدن متحد بالنفس ، ووجود نظام أو انسجام دبره الله في الأشياء المخلوقة لكي يهيء له أن يحيا في هذا العالم .

## خاتمة :

ظاهر أن فلسفة ديكرت تخالف فلسفة القدماء ، ولا سيما فلسفة أرسطو وفلسفات القرون الوسطى المشتقة منها : ذلك أن أغلب القدماء كانوا يعنون بمشكلة الوجود ويلتمسون لها حلا ، ولم يكن يخطر ببالهم أن يبحثوا في العقل نفسه وفي طبيعته ووسائله في معرفة العالم الخارجي ، وبعبارة أخرى لم يتبنهوا إلى البحث في حدود العلم الإنساني وشروطه . فمن القواعد المنهجية في فلسفة أرسطو أننا قبل النظر في ماهية شيء من الأشياء يجب أن نثبت وجوده ، وإلاّ تعرضنا لأن نبحت عن أشياء غير موجودة كالقول والعناء .

أما ديكارت فقد قلب وضع المشكلة الفلسفية كما قلب المناهج التي كانت تستخدم حلها ، ورأى بنظرة من نظراته الفلسفية الثاقبة أن هنالك مشكلة تهديدية وهى مشكلة « المعرفة » ؛ رآها « ديكارت » قبل « هيوم » و« كانت » ، ورأى أنها هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، وحلها حلا لا يخلو من مجازفة وإقدام : فأغلق الباب منذ البداية دون كل بحث عديم الجدوى فى « الوجود » وفى « الشئ فى ذاته » ، وجعل كل بحث وكل نظر منصبا على إمكان المعرفة . وبهذا أيضا استطاع ديكارت أن يسير من التصور الى الوجود، ومن الفكر الى الأشياء ، كما صنع أفلاطون ، لا من الوجود الى التصور ، ولا من الأشياء الى الفكر ، كما أراد أرسطو .

فوقف ديكارت من الفلسفة قريب من موقف أفلاطون . ونقطة البداية فى الفلسفة الديكارتية هى الفكر مسلما به كحقيقة أولى يمكن أن تثبتها : والشئ الحق هو ما جاء مطابقا لمطالب الفكر . والمسألة الثانية الكبرى عند ديكارت هى الانتقال من الفكر الى الوجود ، والقبض على الوجود بمعونة الذهن وحده وابتداء من الأفكار المحضة . وإذن فلو استثنينا من المذاهب القديمة فلسفة أفلاطون ، ومن المذاهب الحديثة جزءا من فلسفة « كانت » ، لاستطعنا أن نقول إن طريقة ديكارت فى التفلسف لا تكاد تشبهها طريقة فيلسوف آخر .

والفلسفة الديكارتية أشبه بأن تكون نظاما روحيا وتربية عقلية من أن تكون مذهبا يمكن أن يلخص فى مسائل وفصول ، أو يُستطاع تعلمه كما تتعلم الآراء والعقائد فى المعاهد والجامعات .

اختار ديكارت لبسط مذهبه أسلوب القصة والحكاية . ولم يصنع هذا عفوا ولا بالصدفة : فإن كتاب « المقال فى المنهج » على تركيزه وأقلاله ، أشبه بحكاية غن



تجربة شخصية لا يعرفها إلا من يمانها . ولم يرضَ « أبو الفلسفة الحديثة » أن يطلع على الناس دأعيا الى ثورة ، ولم يُرد بالشك الذى دعا اليه أن يكون شكاً هداماً يجعل من الدهن صفحة بيضاء كما يقولون ، وإنما أراد به أن يكون آلة لاستبقاء الصالح من العلم الموروث بعد أن يجتث منه الفاسد المعطوب (١) .

\* \* \*

وجملة القول أن نظرات ديكرت تطابق نظرات العلم الحديث . كان ديكرت مثالياً وكان أيضاً واقعياً : لقد فهم الرجل روح العلم ، واستطاع فى الوقت نفسه أن يثبت وجود النفس ووجود الله . وما نحسب أن مفكراً جاداً يحل له أن يتهم بالتناقض فيلسوفاً مثل ديكرت أراد أن يوفق بين أمور تبدو متعارضة فى الظاهر . والحق أن العلم فى صميمه لا يتنافى مع الاعتقاد ، وأننا نستطيع اليوم أن نتمشى الى حد بعيد مع العلوم الوضعية ، وأن تشيع فىنا روحها ، وأن نقبل كل اكتشافاتها واكتشافات المستقبل ، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية الى العالم فى مجموعه ، ولا يصرفنا عن الإيمان بحقيقة الروح والعقل والأخلاق .

# هيوم

المدرسة الفلسفية الإنجليزية معارضة على وجه العموم للمدرسة الديكارتية : فقد كان ديكارت وخلفاؤه « عقليين » ، يطمحون إلى تطبيق منهج الرياضيات على الفلسفة . أما التجريبيون الإنجليز فيجملون علوم الطبيعة مثلهم الأعلى ، ويطبّقون المنهج الاستقرائي على دراسة ذهن الإنسانى . وقد استطاعت المدرسة الإنجليزية ، بمنهجها التجريبي الاختبارى ، أن تخلص مختلف الفروض الميتافيزيقية ، وأن تفسر أصل أفكارنا تفسيراً وضعياً جدياً ، وأن تفحص عن ملكاتنا ومعارفنا فحصاً دقيقاً نقدياً .

ولكن هذا الفحص « النقدى » للمعرفة الإنسانية قد بلغ ذروته عند الفيلسوف الاسكتلندى « هيوم » . أراد هذا الفيلسوف أن يستعيض عن الميتافيزيقا « الأنطولوجية » القديمة ، تلك الميتافيزيقا التى تزعم الوصول إلى كنه الأشياء وماهياتها ، بعلم جديد نقدى ، مهمته أن يوقفنا على ما تكون الأشياء عليه عندنا وفي أنفسنا ، لا كما هى فى ذاتها . وبعبارة أخرى أراد هيوم أن يشرع فى فحص جاد عن طبيعة العقل البشرى ، لىكى يتبين ، بتحليل دقيق للملكاتنا ، أن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التى تبحث فيها الميتافيزيقا التقليدية ليست فى متناول العقل الإنسانى . ومن وجهة النظر هذه صح للفيلسوف الألمانى « كانت » أن ينظر إلى الفيلسوف الاسكتلندى نظره إلى الأب الروحى والأستاذ الملهم الذى علّمه العلم الصحيح ، ووجهه

الوجهة السليمة لإقامة الفلسفة الحقيقية ، أى الفلسفة « النقدية » التى تدور حول  
تجسيم الملكات النفسية ، وتقييد حدود معرفتها ، لا الفلسفة « الدجاطيقية »  
المطمئنة إلى قضايها ومعتقداتها .

## حياة هيوم ومؤلفاته :

ولد « ديثيد هيوم » David Hume سنة ١٧١١ فى « إدنبره » بإيقوسيا  
( اسكتلنده ) وعاش فى فرنسا من سنة ١٧٣٤ إلى سنة ١٧٣٧ . ولما عاد إلى انجلترا  
نشر « رسالة فى الطبيعة البشرية »<sup>(١)</sup> سنة ١٧٤٠ ، ولكن هذا الكتاب الفلسفى  
العميق الذى نشره هيوم وهو دون الخامسة والعشرين لم يأبه له حينئذ أحد ، ولم  
يحقق لمؤلفه الشاب ما كان يطمح إليه من مجد فى عالم الأدب ، حتى قال عنه هو  
نفسه بنعمة تشعر بخيبة الأمل : إن الكتاب « سقط من المطبعة ميتا ! » . ولما كان  
النجاح الأدبى شغلا شاغلا لهيوم ، فقد أعاد النظر فى « الرسالة » فلخصها وصاغها  
فى صورة جذابة وأسلوب أقرب تناولا ونشرها بعنوان « بحث فى العقل الإنسانى »<sup>(٢)</sup>  
و « رسالة فى الطبيعة البشرية » هى الدرة اليتيمة فى مؤلفات هيوم الفلسفية .  
وأما كتبه الأخرى فأهمها « مقالات فى الأخلاق وفى السياسة »<sup>(٣)</sup> ، و « بحث  
فى مبادئ الأخلاق »<sup>(٤)</sup> و « أربع مقالات » فى التاريخ الطبيعى للدين ، والأهواء ،

---

(١) « A Treatise of Human Nature »

(٢) « An Enquiry concerning Human understanding . »

(٣) « Essays Moral and Political . »

(٤) « An Enquiry concerning the principles of Morals . »

والمأساة والدوق . وأخيراً كتابه « محاورات في الدين الطبيعي »<sup>(١)</sup> .

ولما عاد هيوم الى فرنسا سنة ١٧٦٣ استقبل استقبالا رائعا في المجالس والمنتديات الأدبية هناك واتصل بالكاتب « جان چاك روسو » ، وتوثقت بينهما أواصر صداقة انتهت بقطيعة مشهورة . وعاد هيوم الى « إدنبره » ف قضى فيها آخر سنى حياته ، ومات سنة ١٧٧٦ .

وإذا كان هيوم قد حظى بشهرة واسعة في أوروبا ، وعرفه أهل عصره أديبا واقتصاديا ومؤرخا ، فإن القليلين منهم قد وقفوا على شيء من فلسفته . والواقع أن الفيلسوف « كانت » هو الذى اكتشف ما بفلسفة هيوم من عمق وطرافة ، وهو أول من وجه أنظار الأوربيين اليها ونوّه بها فيما أورده في الفقرة المشهورة من كتاب « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » في قوله إن أثر هيوم عليه أعمق من أثر أى فيلسوف آخر ، وأنه هو الذى « أيقظه من سباته الدجماطيقى » ( الاعتقادى المطمئن ) . ومع أن « كانت » لم ينصب نفسه مؤرخا للفلاسفة ، وإنما بحث في آراء هيوم من جهة الفلسفة « النقدية » التى كان يسعى هو الى تأسيسها ، دون أن يجمل من همه أن يقدم عن الفكر الهيومى صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف الألمانى كان مع ذلك كله أول من بين الخصاص الجوهريه لمذهب الفيلسوف الاسكتلندى ، واهتدى بثاقب نظره الى قيمة التحليل الذى أجراه هيوم على فكرة العلية ، فجعله جزءا من فلسفته النقدية .

\* \* \*

ما إذن موضع الطرافة في فلسفة هيوم ؟

كان « هيوم » يرى ، حين ألّف « رسالة في الطبيعة البشرية » أن الفلسفة أو في اصطلاح الإنجليز ، « العلوم الأخلاقية » هي عبارة عن مناقشات جدلية عقيمة لا نهاية لها ولا يحصل الإنسان منها قط على نتائج يقبلها الناس جميعا كما في العلوم الأخرى . وسبب ذلك قلة التحديد في موضوع تلك العلوم، وعدم الاهتمام الى منهج ملائم لها . وذلك التحديد والمنهج يأتي بهما هيوم على نحو ما سنرى . ومن أجل هذا يضيف الفيلسوف الأسكتلندي الى عنوان « رسالة في الطبيعة البشرية » عنوانا صغيرا تفسيريا هو : « محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية »، ويبيّن ذلك بقوله : « كما أن علم الإنسان هو الأساس الوحيد المتين للعلوم الأخرى فكذلك لا بد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذي نستطيع أن نقيم عليه علم الإنسان هو التجربة والملاحظة »<sup>(١)</sup> .

وقد يبدو في هذه الصيغة بعض الإيهام ، ولكن لها في فكر هيوم معنى دقيقاً . معناها أنه سيعمل على نقل الفلسفة من المطلق الى النسبي ، وسيحاول أن يقيم العلوم الأخلاقية على غرار العلوم الوضعية ، وسيتخطى عن المبادئ والمشاكل التي تتجاوز التجربة ، ملتزماً بملاحظة الظواهر وتحليلها والبحث عن قوانينها . ومقصد هيوم بالإجمال أن يحاكي في العلوم الأخلاقية منهج « نيوتن » الظاهر في « الميكانيكا السماوية » وفي علم الطبيعة ، وأن يقضى مثله على التقاليد والمناهج الضارة بالعلم ، وأن يحصل أخيراً على نتائج لا يستطيع أحد المنازعة فيها .

---

(١) هيوم : « رسالة في الطبيعة البشرية » (مقدمة) .

## محاكاة منهج « نيوتن » في منهج الاستدلال التجريبي :

لقد كان لاكتشافات « نيوتن » وبراهينه خلال القرن الثامن عشر أثر كبير على العقول . فلم يكد ينجو من ذلك الأثر أحد في أوروبا ، من قُلتير بفرنسا ، ومن الديكارتيين الذين كانوا يصرون على نصره مذهبهم ومعارضة نظرية الجاذبية ، إلى أساتذة « كانت » في ألمانيا ، وإلى « كانت » نفسه ، وقد كان من كبار المعجبين بنيوتن . والحق لقد كانت اكتشافات نيوتن في الميكانيكا السماوية جليلة القدر ، وكانت البراهين الرياضية التي أدلى بها عنها حاسمة ، وكانت التطبيقات التي استخلصت منها للملاحة عظيمة القيمة . وكان لابد لذلك الإعجاب أن يؤدي إلى محاولات كثيرة في محاكاة النظرة : فلو أننا اتخذنا الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى المنهج الذي استخدمه « نيوتن » في « الفلسفة الطبيعية » أفلا نستطيع هنا أيضاً أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفعها للإنسانية ؟

\* \* \*

ذلك ما اعتقده هيوم ككثيرين غيره . ولكن منهج « نيوتن الوضعي »<sup>(١)</sup> كان أعظم مارق هيوم ، فأراد أن يدخله هو بدوره في بحوثه الخاصة . كان ديكارت وأغلب الديكارتيين - وهم السلف المباشر لنيوتن - يرون أن الميكانيكا والفيزياء والفلك وعلوم الطبيعة عموماً ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالميتافيزيقا . وكان ديكارت يرى أن أعم قوانين الظواهر تستخلص مباشرة من كمال الله<sup>(٢)</sup> . وكان طبعياً أن يتأثر

---

(١) Léon Bloch, La philosophie de Newton, 1908

(٢) انظر كتابنا : « ديكارت » ص ٧٩ - ٨٠

المنهج بتلك النظرة إلى العلوم : ففكرة المبادئ العامة التي تسيطر على جملة العلوم ، أى فكرة علم كلى ، يلائمها عند ديكارت فكرة منهج هو أيضاً كلى استنباطى بماهيته ، وليس فيه للتجربة ، على شدة الحاجة إليها ، إلاً مكان ثانوى . أما « نيوتن » فقد نهج نهجاً آخر : درس طوائف الظواهر ، كل ظاهرة على حدة مع خواصها ( فلسفية وطبيعية وكيميائية الخ ) ، وبدأ فى كل طائفة بملاحظة الظواهر ، فوصل إلى تحديد قوانينها . وهو عارف بما للآلة الرياضية من قوة . وهو يستخدمها ، ولكنه يعلم أيضاً أنها ليست إلاً أداة . من أجل ذلك وجدناه يتخلى عن فكرة منهج كلى مستخلص من الرياضيات وإنما يبحث لكل نوع من الظواهر عن عمليات المنهج التي يكون من شأنها إظهار الروابط بين الوقائع وإعطائها تعبيراً بالكم ما أمكن ذلك . وبيننا نظرية الدوامات <sup>(١)</sup> عند ديكارت هى بعدُ نظرةٌ فى الكون افتراضيةٌ محضة ، نجد « نيوتن » يقنع بحل مشاكل الميكانيكا السماوية ، ولكنه يبرهن على مايقدم من حلول . ويلاحظ هيوم أن مبدأ القصور الذاتى فى الميكانيكا السماوية يأتى من التجربة ؛ وبهذا المعنى يفسر هيوم « المنهج التجريبى للاستدلال » ويستبعد من العلم كل مالا ينطبق عليه ذلك المنهج .

وإذن فهيوم يرى أن العلم النيوتونى علم متين ، لأنه لا يبحث إلاً عن العلل الصحيحة التي يمكن التحقق منها مباشرة أو بالواسطة ، ولأنه يُمسك عن كل افتراض يخرج عن رقابة التجربة . وعلم نيوتن لا يزعم الصعود إلى المبادئ الأولى وإلى الماهيات ، وإنما يرضيه أن يحدد قوانين خاصة ، وأن يريدها إلى أخرى أعم منها ،

وهذه بدورها إلى أعم منها ، بحيث يصح انطباقها على عدد كبير من الظواهر ، كما حدث مثلاً في قوانين سقوط الأجسام الثقيلة وفي حركة الكواكب حول الشمس والقمر حول الأرض الخ . وإذن فالفلسفة الطبيعية قد بلغت من النضوج أن أضحت لا تبحث عن تفسيرات مطلقة . ولقد يعوّض عن تواضع مزاعمها وثوق منهجها ويقين نتائجها . وإذا فسّرت اكتشافات « نيوتن » على هذا النحو كانت شاهداً ومثالاً في وقت واحد : شاهداً على ما يستطيعه المنهج التجريبي متى تصوّر موضوع العلم تصوراً طبيعياً ؛ ومثالاً للعلوم الأخلاقية إذا أرادت أن تخرج من حالها الراهنة وأن تسير إلى تقدم حاسم <sup>(١)</sup> .

وهذه العلوم تعتمد كلها على علم الإنسان . وإذن فعلم « الطبيعة البشرية » هو الذى سيقمه « هيوم » بادئ الأمر على المثال الذى أقامه « نيوتن » ، وسيعطيه أولاً الحدود الوضعية . أما ماهية النفس فليس جهلنا إياها أقل من جهلنا ماهية الأجسام . وما تعرفه الفلسفة الطبيعية عن الأجسام إنما أتتها من الملاحظة وتحليل الظواهر . وكذلك « يستحيل أن تصوّر قوة النفس البشرية وصفاتها إلا بتجارب مضبوطة دقيقة ، وبملاحظة الظواهر الخاصة الناتجة من الظروف أو المواقف التى تكون فيها » فنحن لانستطيع أن نذهب إلى أبعد من التجربة . وكل فرض يزعم اكتشاف الصفات الأصلية القصوى للطبيعة البشرية يجب أن نرفضه بتاتا ، وأن نرى فيه ادعاءً باطلاً ووهماً كاذباً .

\* \* \*

---

(١) انظر هيوم : « بحث فى العقل الإنسانى » ، القسم الأول فقرة ٩ (ص ١٤ طبعة Selby - Bigge)



## مذهب « الظواهر » :

أما وقد نقل هيوم منهج نيوتن<sup>١</sup> الوضعى إلى علم الطبيعية البشرية فقد استخلص منه نتائج بعيدة المدى : حذف أجزاء بأكملها من ذلك العالم على نحو ما كان يُتصور حتى ذلك الحين . وأبى أن ينظر فى طبيعة النفس الروحية نظرا عقليا . وقضى فى نظرية المعرفة على المطلق وعلى الأوليات (a priori) وما إليها . وقرر أن النفس لا تعرف شيئا عن ذاتها ولا عن الأشياء الخارجية . وأن الطريق الوحيد الذى ينبغى لعالم النفس أن ينتهجه هو ملاحظة الظواهر وتحليلها . ويرى هيوم هاهنا أن علم الإنسان لا بد له أن يسير على غرار الفلسفة الطبيعية .

فالفلسفة الطبيعية عند « نيوتن » قد عدلت عن الفروض التى لا يمكن التحقق منها ، مهما يكن لها من جاذبية ؛ ولم تعد تبحث فى أن تعرف عن الأجسام إلا ما يمكن أن يشاهد فيها بالملاحظة والتجربة<sup>(١)</sup> أو ما يستنتج استنتاجا سائغا من التجربة . وعلم الإنسان سينهج هذا المنهج نفسه . وقد يكون هذا أشد عسرا : فإن من العادات المتأصلة لدى الناس ما يتعارض وذلك المنهج ؛ ثم إن الفلاسفة دأبوا على النظر العقلى فى النفس وفى روحانياتها وفى جوهريتها الخ ، ومن أجل ذلك لم يستطيعوا أن يقيموا للطبيعة البشرية علما . أما هيوم فيزعم أن باستطاعته أن يصل إلى ذلك العلم : لأنه قد استبعد المشاكل التقليدية التى ليست علمية ، وأمسك عن كل افتراض مالم توح به الوقائع وتكفله وتحققه .

فهيوم لا يدرس إذن إلا الظواهر (phenomena) . ومذهبه فى الظواهر ليس

---

(١) سنعرض لمعنى « التجربة » عند هيوم فيما بعد .

قائماً على حجج ميتافيزيقية، ولم يزعم هيوم قط أن يحل مشكلة « الأشياء في ذاتها ». ولكن مذهبه في الظواهر له معنى منهجي محض كما هو الحال عند العالم الطبيعي . وتلك النظرة الوضعية لعلم الإنسان لا تتضمن حلاً لأى مشكلة ميتافيزيقية : لأننا لو نظرنا في شيء آخر غير الظواهر فذلك معناه أننا تخيلنا عن فكرة علم للطبيعة البشرية قائم على غرار العلم النيوتوني ، وكأننا بهذا قد عدنا إلى الفكرة التقليدية عند الفلاسفة ، تلك الفكرة التي لم يسفر عنها وقتئذ إلا نتائج ضئيلة هزيلة جدا .

وإذن فهيوم يريد أن يُدخل في العلوم الإنسانية روح المنهج الجديد الذى يسميه : « منهج الاستدلال التجريبي » . أما عمليات ذلك المنهج ، فموضوع العلوم الإنسانية لا يسمح باستعارتها كما هى من العلوم الأخرى . ذلك أننا إذا كنا بصدد ظواهر اجتماعية وأخلاقية لم نستطع أن نقوم بتجارب كما فى علم الطبيعة والكيمياء ؛ كما أنه لا محل هنا لاستعمال الآلة الرياضية ، ولا قبَل للفيلسوف فى أغلب الأحيان إلا بتجارب تقدمها إليه الحياة نفسها ، فى الجماعة التى تحيط به ، وفى التاريخ ، إذ تبين له الناس فى ظروف وفى مواقف مختلفة : فهو يستطيع أن يلاحظ بأكثر دقة ممكن من الدقة كيف تتغير عواطفهم وأفكارهم ونظمهم الاجتماعية وأعمالهم بتغير تلك الظروف والمواقف .

### مسلمات منهج هيوم :

وهناك اعتباران هامان يسيطران على استعمال هيوم لذلك المنهج :

- ١ — فهو يسلّم بأن الطبيعة البشرية ثابتة فى جميع الأمكنة وجميع الأزمان ، ويرى كما يرى « فُنْتِنِل » أن الفرنسيين والإنجليز من أهل عصره يشبهون اليونان .

واللاتين من أهل العصور القديمة ، كما تشبه أشجار النخيل في بلادنا اليوم أشجار النخيل التي كانت تنبت منذ ثلاثة آلاف عام . ويرى أن الإنسان في كل مكان يتأثر ، على صورة واحدة ، بالثيرات الفيزيكية والأخلاقية : فانفعالات الحب والأنانية والحسد والخوف كلها منشؤها عنده أشياء واحدة وكلها تجري في تيار واحد . وهذه القضية المسلمة سنجد لها بعداً عند « أوجست كمت » . وهي وإن كانت لا تتنافى مع التقدم إلا أنها أشبه بالمرحلة الأولى التي يبدأ منها البحث عن الملل . فإذا اختلفت الأخلاق والعادات والأنظمة والأديان في المجتمع البشرى فذلك الاختلاف ينبغي أن لا يُنسب إلى طبيعة الإنسان ، لأن طبيعته واحدة ، بل إلى اختلاف الظروف الخارجية والداخلية ( من جو وكثافة سكان ونظام اقتصادي الخ ) وإلى تاريخ كل مجتمع .

٢ — وهيوم يستعمل الاستبطان أو التأمل الباطني (Introspection) ولا يقيم وزناً لما يوجه إلى هذا المنهج من نقد لأنه يراه منهجاً لاغنى عنه . أمن المستطاع الحصول على وقائع التجربة الباطنة بدون هذا الطريق ؟ ولكن ليس يلزم من هذا أن يكون الاستبطان آلة من آلات الملاحظة خالية من العيوب ، ولا أن يكون عملية من عمليات المنهج . وهيوم نفسه ينبّه إلى ما به من نقص . ومن أجل هذا يكرر القول بضرورة « النقاط تجاربنا في ذلك العلم بملاحظة الحياة البشرية بانتباه ، مما يحدث بالعالم في مجراه العادي ، وفي سلوك الناس عند اجتماعهم ، وفي شؤونهم ومسرّاتهم وأحزانهم »<sup>(١)</sup> .

## طرافة منهج هيوم :

ولكن ليس هذا موضع الطرافة في منهج هيوم ، وإنما طرافته في بذله الجهد لاحتذاء مثال العالم الذي يجعل قاعدته الأولى أن لا يفترض في الظواهر إلا ماتسمح له به التجربة بأن يشاهده فيها . وكذلك هيوم ، حين بدأ علم الطبيعة البشرية بدراسة الذهن ، قد أحجم عن كل افتراض صريح أو مستتر عن ماهية النفس أو عن نشاطها . وفي هذا الموضع يبدو التباين واضحاً بينه وبين سلفه : نرى « لوك » و « بركلي » في نظريتهما في الذهن ونظريتهما في الأفكار ، يعرفان ما بين العقول المتناهية والعقل اللامتناهى من علاقات ، ويعرفان أن فينا مبدأ مفكراً روحياً واحداً لا يفنى . وهناك ميتافيزيقا بأسرها شبه عقلية وشبه دينية قد استمرت وراء نظراتهما البسيكولوجية . وهما يعرفان أيضاً أنه إذا كان تحليلهما للوقائع المعطاة في التجربة صحيحاً وافياً فلا بد أن يحىء موافقاً لتلك الميتافيزيقا : لأن الحق كيف يكون مضاداً للحق ؟ ولكن إيمانهم بهذا يجعلهما لا يتنهران إلى ما قد يكون في تحليلهما من نقص وما بالنظرية من ثغرات . وما داما يجدان المسائل الأخيرة حلولاً فهما يستطيعان أن يصوغا جملة المسائل الأخرى في نظام تطمئن إليه النفوس في الظاهر . وهذا هو ما يراه هيوم شيئاً لم يبلغ بعدُ مرتبة العلم . فإذا أردنا أن ندخل في العلوم الأخلاقية « المنهج التجريبي للاستدلال » وجب علينا أن نبدأ فنمنع أنفسنا من كل افتراض وكل اعتقاد سبق من قبيل الاعتقادات الميتافيزيقية ، أى لم يحص ولا يمكن تحصيله . وقد كان في مراعاة هيوم لتلك القاعدة ما يكفي للوصول إلى علم للطبيعة البشرية ، وعلى الخصوص إلى نظرية في العقل قد أحلتها منزلة لم يدن منها سلفه المباشرون .

وهيوم يشعر شعورا قويا بما في نظريته من جدة وبما ينتظر لها من معارضة واحتجاج . وهو يقول في هذا : « لقد راعنى أن جعلتني فلسفتي في وحشة وعزلة قفراء : يَحِيلُ إلى أننى شخص غريب وحشى الطباع ، نبا عنه الناس ويُسوا منه ، فهو لا يستطيع أن يعيش في المجتمع . . . لقد تعرضت لسخط الميتافيزيقيين والمناطقية والباطنيين واللاهوتيين أيضا . فما عجبى أن يسومنى الناس هواناً وعدواناً! »<sup>(١)</sup> . لعل في هذه العبارات مبالغة غير قليلة، ولكنها تدل على أن هيوم قد أوغل وحده في طريق بعيد عن الطرق المعبدة . ولكن هيوم على الرغم من هذا لم يكن ممن يحتقرون العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن المفارقات . بل نراه على تقيض ذلك يحلو له أن يقول بأن ما يخالف في الأخلاق مألوف الناس وشعورهم العام لا يمكن أن يكون إلا ضلالاً . فكيف صح له في نظرية العقل التي تملأ الباب الأول من « الرسالة » ، والتي هي مفتاح لسائرها أن ينساق إلى نظرية هي باعترافه خارجة عن المألوف ؟

مرجع هذا إلى أنه أولاً أراد أن يراعى قواعد منهجه، فأمسك عن افتراضات كانت تنطوى على ما يدعم فلسفة سلفه، وثانياً أنه على الرغم من أنه استعار منهم غالب الأمر صورَ المشا كل قد وضع مسائل كثيرة طريفة : فهو قد يبدو باحثاً مثل «لوك» عن أصل الأفكار ، ولكن فضلاً عن أن تعريفه ليس هو تعريف «لوك» نجده يفهم مشكلة نشوء الأفكار على نحو مخالف للوك؛ فهو لا يعنيه أن يبين في أى لحظة تظهر فكرة ما في الذهن ؛ ثم هو لا يقنع « بمجرد المنهج التاريخي » الذى اطمأن اليه.

---

(١) هيوم : «رسالة في الطبيعة البشرية » الباب الأول الجزء الرابع القسم السابع .

« لوك » كل الاطمئنان . إن بيان نشوء الأفكار هو في حقيقة الأمر عبارة عن تفسيرها ؛ فلا بد من إثبات حقيقتها ، أى لا بد - في لغة هيوم - أن نبين أى الآثار مطابقة لها . ولا بد في بعض الأحوال من تسويتها ، أى أن نبين أساس القيمة الموضوعية التى لها في نظرنا . فنحن نرى أن هيوم إذ يثير هذه المشكلة الأخيرة يسلك طريقاً مجهولاً لم ينتبه « لوك » إلى أهميته ولا إلى وجوده ، وإن كان قد سلكه أحياناً عن غير قصد ولا وعى . ومهما يكن الأمر فإن وضع المشكلة الفلسفية موضعاً نقدياً لم يكن شيئاً مصرحاً به عند « لوك » ؛ وإنما يظهر صراحةً عند « هيوم » : لأن هيوم يضع المشكلة وهو متنبه إليها ، عارف أنه يضعها . ولم يفعل « لوك » هذا ولا خطر بباله أن يفعله .

### « التجربة » عند هيوم :

يتحدث هيوم عن المنهج التجريبى للاستدلال . فما معنى التجربة عنده ؟ يستعمل هيوم لفظ « التجربة » في معنيين متميزين ، وهو نفسه ينبه القارئ إلى ما بين المعنيين من اختلاف :

( ١ ) كل فكرة عند الإنسان تطبع في ذهنه أثراً (Impression) أو حالة أولى ، أى تفيد أن لشيء أو لمؤثر خارجي أثراً على حواسنا . والفكرة (Idea) هى حالة ثانية أو صورة أو نسخة لذلك الإحساس . فهيوم يقابل بين « الفكرة » و « الأثر » : أما الأثر فهو كل ظاهرة نفسية حين أول ظهورها ، والفكرة هى رجوع الصورة الباقية من هذا الأثر . وهذا هو التقابل بين الإحساس والصورة الذهنية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن جميع أفكارنا تأتى من التجربة ، وهو المعنى الأول من معانى التجربة ، وهو يقابل حصول الأفكار « أولياً » (a priori) في الذهن .

( ب ) ومن جهة أخرى الحقائق التي في متناول أذهاننا على نوعين : فمنها ما نحصل عليه بمجرد النظر في أفكارنا وفي علاقاتها أو بتحليل مضمونها . مثال ذلك نظريات الحساب . ومنها ما يتعلق « بالوقائع » والحوادث التي تقع في الحياة وفي التاريخ ، وقد نكون شهود عيان لها ، وقد تحدث دون أن نتنبه إلى حقيقتها أو ضرورتها . وهيوم يسمى جملة هذه الظواهر أيضا « تجربة » .

### نقد هيوم لفكرة العلية :

ولقد كان « هيوم » ، باستعماله لفظ التجربة في هذا المعنى المحدود ، أول من وضع المشكلة النقدية ، فتساءل كيف تكون التجربة ممكنة ؟ وعلى أى شيء تقوم الحقائق التي لا نراها بالحدس ولا بالبرهان ، ومع ذلك تبدو لنا مملا لا شك فيها ؟ ومن أعطانا الحق في القول مثلاً بأننا إذا صعدنا إلى طبقات الجو العليا ، ومعنا بارومتر ، فإن عمود الزئبق ينزل كلما صعدنا ، وبنسبة يمكن معرفتها بالضبط قبل صعودنا ؟ الواقع أننا في هذه الحالة وفي مثيلاتها على ثقة من الاقتران الضروري الموجود بين الظواهر . ولكن من أين جاءتنا تلك الفكرة عن الاقتران الضروري ؟ أبعقدورونا أن نبين ما لها من قيمة موضوعية ؟

ظن البعض أن هيوم قد شك في نظام الطبيعة ، بمعنى أنه شك في أن الظواهر تحكمها قوانين وتخضع لمبدأ العلية . وهذا غير صحيح ، فإن هيوم نفسه يكتب إلى أحد مراسليه : « اسمح لي أن أقول لك إنني ما قلت قط قولاً سخيفاً كهذا : إن شيئاً يمكن أن يحدث « بدون علة » ، وإنما قلت إن يقيمننا بخطأ هذه القضية لا يأتي من الحدس ولا من البرهان »<sup>(١)</sup> .

ستشرق الشمس غدا في وقت معلوم ؛ وما خطر ببال هيوم أن يشك في هذا ،  
وما أراد أن يزعزع من ثقة الناس جميعا في نظام الطبيعة ؛ وكل حركة وكل خطوة  
يخطوها تفيد إيمانه بذلك النظام . وإنما شغلت باله مسألة أخرى تتصل بنظرية المعرفة :  
« ما منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقترانا ضروريا ؟ وما معنى هذه الضرورة ؟ » .  
وتلك مسألة من الأهمية بمكان في نظر هيوم . ولقد أخطأ الفلاسفة خطأ شائنا لأنهم  
لم ينتبهوا إليها . ولو كانوا حاولوا أن يحلوا لكان تهيأ لهم عن الطبيعة وعن وظائف  
الذهن أنوارٌ جديدة ، ولكانوا خلصوا علم الطبيعة البشرية مما علق به من أوهام  
تحول دون ما يُرجى له من تقدم مطرد .

وبعد أن قام هيوم بتحليل دقيق في « الرسالة » انتهى إلى نتيجة لم تكن في  
الحسبان : وهي أن فكرة الاقتران الضروري لأمسوغ لها : لا قبل التجربة (أوليا)  
ولا بعدها (بعديا) : أولاً ، لأنها ليست ناتجة عن حدس أو يقين مباشر : فإن  
الاقتران الضروري ليس شيئاً يلمس مباشرة بمجرد النظر في الظواهر . فنحن إذا  
وجدنا أنفسنا لأول مرة أمام شيء ما شق علينا أن نرى لأى شيء يمكن أن يكون  
علة أو معلولا . وثانياً ، لأن الاقتران الضروري لا يمكن البرهنة عليه كما لا يمكن  
إدراكه إدراكاً حسياً . لأنه لو كان يبرهن عليه لكان عكسه باطلاً ومحالاً تصوره ،  
مع أننا نستطيع دائماً أن نتصور ، بدون أن ترتكب شناعة ، عكس علاقة من علاقات  
الوقائع : فإننا إذا غطسنا في الماء مثلاً لا محالة اختناقاً . ولكن لا شناعة في أن نتصور كائنات  
غاطسة في الماء مواصلة حياتها . والواقع أن الطبيعة قد أحدثت من هذه الكائنات  
عدداً لانهاية له . وإذا قلنا أن الاقتران الضروري بين العلة والمعلول موضع برهنة  
فقد سلمنا بأننا ، قبل كل تجربة ، نستطيع على وجه اليقين أن نتنبأ في العلة بالمعلول  
الذى ستحدثه هي نفسها . وليس ذلك التنبأ ممكن إطلاقاً : فالبطاطس وحشيشة



الحمرة من فصيلة واحدة من النبات فهل كان بمقدورنا أن نعرف قبل التجربة أن إحداها غذاء للإنسان والثانية سم قاتل ؟

وإذن فالاقتران الضروري بين الظواهر لا يُعرف بالحدس ، ولا يُبرهن عليه «أوليا» ( أى بالبرهان المنطقي ) . وإنما التجربة وحدها تنبؤنا عن «أمور الواقع» : فهي تبين لنا من الظواهر ما يرافق بعضه بعضا دائما ، فهي تعرضها علينا في « اقتران مطرد » . ولكن بأي حق ننتقل من الاقتران المطرد إلى إثبات الاقتران الضروري ؟ إن الضرورة التي لم نستطع تسويتها أوليا أو عقليا لا يُستطاع كذلك تسويتها بعد التجربة . والاستناد على التجربة الماضية لتفسير مالدينا من يقين عن التجربة القادمة أمر لا يفلح منطقيا : ذلك أن الظاهرة حين تتبع أخرى للمرة الألف فهذه الحالة الألف ليس لها بالذات شيء مختلف عن الحالة الأولى . فإذا كان من المستحيل علينا أن ندرك في الحالة الأولى الضرورة التي تربط التالي بالمقدم ، فنحن لانراها كذلك في الحالة الألف . ومهما يكن عدد الحالات التي شاهدناها من قبل فليس ما يسمح لنا بأن نقرر بأن الاقتران سيتحقق بعد في الحالات المستقبلية . ولا نستطيع أن نقرر ذلك إلا إذا استندنا على تلك الصيغة العامة : «علاقات الظواهر التي لم نلاحظها هي بالضرورة عين العلاقات التي لاحظناها» ، أو «قوانين الطبيعة مطردة» . ولكن كيف تسوّغ تلك الصيغة نفسها ؟

أما قبل التجربة أو «أوليا» فهذا مستحيل للأسباب التي بينها آفا . وأما بعد التجربة فعنناه أننا نطلب إلى التجربة أن تكون أساساً وضامنا للبدء الذي يجب أن تستند هي نفسها عليه !

وإذن فهيوم يرفض قطعاً النظرية التي سيقبلها « چون ستوارت ميل » من بعده و«أوجست كمت» أيضاً . يسلم هذان الفيلسوفان أننا نستند في الاستقراء ، على المبدأ العام

الذى يقرر اطراد قوانين الطبيعة ، وأننا نعتبر هذا المبدأ صالحا للمستقبل صلاحية لهامضى . ولكن هذا المبدأ فيما يقولان يستند بدوره على استقراء واسع بطريق «الإحصاء» . ومن حيث أن المبدأ حَقَّق فثبتت صحته فى الماضى فى حالات لاحصر لها فإن احتمال كذبه فى المستقبل يبدو لنا احتمالاً ضئيلاً ضالّة لامتناهية ، ونعتبر المبدأ ، عملياً ، شيئاً يقينياً . ولكن هيوم يعترض على ذلك بمثل ما يعترض فلاسفة «الأوليات» أو ما قبل التجربة ، فيقول : قد يكون هذا وصفاً بـسيكولوجيا لتوقعنا للحوادث المستقبلية ، ولكننا نقطع بأنه ليس تسويغاً منطقياً للمبدأ الاستقراء . فإذا كنا لم ندر كـأى اقتران ضرورى فى العلاقات المدركة فى اللحظة الراهنة فكيف نستطيع ، مهما تكن كثرة عدد الحالات التى لوحظت ، أن نقرر ذلك الاقتران الضرورى بالنسبة للحالات التى تحدث فى المستقبل ؟ وهيوم يبين فى فصلين من أطرف فصول «الرسالة» أن مشكلة الرجحان هى بعينها مشكلة العلية<sup>(١)</sup> . فهذه الصورة من صور «الأميرزم» - أى مذهب التجربة البسيطة - لا يقبلها هيوم من الوجهة المنطقية كما لم يقبل النظريات العقلية القائلة بما قبل التجربة . وإذن فمن اعتبار الظواهر «أولياً» أو «بعدياً» لا نستطيع أن نستخلص شيئاً يجعل الاقتران الضرورى أمراً معقولاً . وعلى الرغم من ذلك نجد فى أنفسنا فكرة الاقتران الضرورى ، ونجد أنها تكاد تكون منطقية فى جميع أفكارنا وأعمالنا ؛ وليست التجربة هى التى تسوّغها ، وإنما هى التى تجعل التجربة ممكنة .

## منشأ فكرة الاقتران الضروري :

فأين إذن نجد منشأ هذه الفكرة عن الاقتران الضروري ؟

يجيب هيوم بلا تردد : « في الذات العارفة » . لو لم يكن بين الظواهر علاقة في الذهن أكثر مما يبدو لها خارج الذهن لما استطعنا أن نعتبرها إلا موجودات منفصلة لا رابطة بينها . وإذن فهناك مبدأ علاقة قدمته أذهاننا : « وجملّة القول أن الضرورة شيء يوجد في الذهن لافي الأشياء . فإما أننا ليس لدينا فكرة الضرورة ، أو أن الضرورة ليست إلا « تهيؤ » الفكر للانتقال من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل متى كان لنا تجربة عن اتحادها . . ولا أجهل أن هذه المفارقة هي من بين جميع المفارقات التي أدليت بها والتي سأدلى بها في هذه الرسالة أشدها عنفاً . . . كأنّ العلل لا تؤثر على وجه واحد ، سواء وجد أم لم يوجد ذهن يتأملها ويتفكر فيها ! . . أليس هذا قلباً لنظام الطبيعة ؟ » (١) .

تبين هذه الاعتراضات مبالغ الوضوح في تقدير هيوم لدى اكتشافه . والسؤال الجديد الذي يردده هو كيف يكون هذا النظام نفسه ممكناً . ولكن هذا النظام يقوم على قانون العلمية الضروري . وضرورة ذلك القانون لا يمكن أن تكون إلا في الذهن الذي يتمثل الظواهر على اتصال بينها .

وإذن فيجّاب على الذين يتساءلون عما إذا كان « كانت » قد فنّد آراء « هيوم » بأن « كانت » لم يكن عليه أن يفنّدها ، بل بالعكس أن ما أثبتته « هيوم » حتى الآن وهو أن رابطة العلمية ذات صفة تأليفية ، وأن من المستحيل أن تُفسّر ضرورة تلك الرابطة تفسيراً تجريبياً - هذا يقبله « كانت » ويدخله في مذهبه . وهو كهيوم

يضع « الضرورة » في الذات التي تعرف . ولكن « كانت » يرى أن تلك الضرورة هي خاصة مقولات الذهن ، وتلك المقولات « أولية » ، سابقة على التجربة ، وهي عبارة عن الشروط العامة الضرورية لكل معرفة بشرية . قد يكون هذا الحل للمشكلة النقدية منطويا على اتجاه عقلي لم يتخل عنه « كانت » تخليا تاما أبداً . ولكن ذلك الحل لم يكن على كل حال ليخطر لهيوم الذي تجاهل - عامداً - « السكلى » ، والضرورى ، و « الأولى » بالمعنى السكاني ، والذي لا يعترف بعنصر المعرفة مستقل عن التجربة .

## المادة :

ولكى يفسر هيوم الضرورة الموجودة في الذهن بحث في ناحية أخرى :  
عمد الى « العادة » (Custom) فقال : نرى ألف مرة ظاهرة تعقب أخرى ؛ وهذه الحالة الأخيرة لا تختلف في ذاتها عن الحالة الأولى ، ومع ذلك فحين تعرض الحالة المتقدمة من جديد للمرة الواحدة بعد الألف لا نستطيع أن لا نتوقع ظهور التالية . ونقدر أن هذا الظهور ضرورى ، ونقول أن الحالة السابقة هي علة التالية . فالفرق بين الحالة الأولى والحالة الواحدة بعد الألف يأتي إذن من أن العادة قد ثبتت بين فكرتى المقدم والتالى ما يسميه هيوم « انتقالا ميسورا » ، انتقالاً عفويا لا سبيل الى تفاديه ، أو بالإجمال ترابطا (Association). وترابط الأفكار هذا الذى هو بمثابة « قوة رفيقة » يقوم فى المجموعة الذهنية بمهمة شبيهة بمهمة الجاذبية فى المجموعة الشمسية . وكما أن « نيوتن » قد أحسن إذأبى أن يتجاوز بعض القوانين التى هى أعم ما أمكنه ، إثباته ولم يُرد أن « يفسر » الجاذبية ، فكذلك هيوم الذى يحتذى مثال نيوتن ، يرى نفسه موفقا إذا استطاع أن يرُدّ الى المبادئ العامة جدا ، وهى مبادئ العادة والترابط ، خصائص المعرفة فى « أمور الواقع » (Matters of fact) ؛ وأمسك

عن « تفسير » العادة والترابط . وإذا كان الموقف الوضعي عبارة عن التخلي عن البحث عن المبادئ المطلقة والاقتصار على « التفسيرات » النسبية ، فهذا المعنى يكون هيوم هنا من الوضعيين .

ولكن سرعان ما يعرض لنا إشكال : إذا سلمنا أن مبدأ العلاقة الضرورية بين الظواهر ، ذلك المبدأ الذى هو فينا ، يتولد من العادة ومن الترابط ، فكيف يتأتى أن يكون للعادة وللترابط تلك الميزة فى بعض الحالات دون البعض الآخر ؟ فثلا قد يكون بعض ما بين الظواهر من ترابط بالتجاور مألوفاً لدينا جد الألفة فيعرض لنا صرات كثيرة جداً ، ومع ذلك فنحن لا نرى له إلا قيمة « ذاتية » ونسبه الى خيالنا ولا نعتقد أن الظواهر متصلة بعضها ببعض لأننا نتمثلها معا . ولكننا إذا كنا بصدد العلاقة العلمية لم نتردد فى الجزم بأنها ضرورية ضرورة موضوعية وأن شأنها كذلك عند جميع الأذهان . وهنا تدخل نظرية من أدق نظريات هيوم وهى تحليل ما يشير اليه بلفظ (Belief) . وهذا اللفظ يُترجم عادة بلفظ « معتقد » ، ولكن « هيوم » يعنى بهذه الكلمة أمرين معا : « الشعور » و « حكم الموضوعية » : لأنه يريد أن يبين أننا إذا كنا « نحكم » على بعض العلاقات بأنها موضوعية فذلك لأننا نشعر بها شعوراً مخالفاً لشعورنا بغيرها . فهناك تمثّل نعرف أنه خيالى لا حقيقة له ، وتمثّل آخر نراه صحيحاً صحة موضوعية ، وهما وإن تشابهتا فى فخاها إلا أن هنالك فرقاً بينهما من حيث القوة والجدة واللون والمتانة ، وبالإجمال هما لا يؤثران عندنا « أثراً » واحداً ولا نشعر بهما على وجه واحد .

ويفرق المناطقة بين التصور والحكم والاستدلال ؛ وهذا باطل فى نظر هيوم : فان مجرد تصور شيء وتصوره موجوداً والجزم بأنه موجود ، كل ذلك أمر واحد ، بمعنى أن تمثل

الشيء على أنه موجود لا يحتوى على شيء أكثر مما في مجرد تصويره<sup>(١)</sup> . وكل ما في الأمر أنه في حالة الجزم بوجود الشيء أخذ التمثيل الطابع البسيكولوجى الذى للمعتقد (Belief) ، فشعرت به الذات ، على ذلك الوجه الخاص الذى لا سبيل إلى تعريفه والذى لا يخطئ الإنسان فيه ، فحمل طابع الموضوعية . غير أنه لكي يشعر الإنسان بذلك التمثيل على ذلك الوجه لا بدّ من تحقق شرطه، وهو أن يكون متصلاً بإحساس حاضر راهن اتصال علية مباشرة . وينتقل شعور الموضوعية خلال جميع الحالات المتوسطة إلى الفكرة المترابطة ترابط علية ؛ ولكنه لا يكاد ينتقل في الصور الأخرى من صور الترابط .

ولا نستطيع الخوض في تفاصيل تلك النظرية الدقيقة التى ترينا هيوم شديد الانتباه إلى ما في تغير الحالات العقلية من فروق ودقة ألوان ، تجعل من العسير أن نعبّر عنها باللغة .

### خطوط نظرية بيولوجية غائية :

مهما يكن في تلك النظرية البسيكولوجية من متعة وطرافة ، وعلى الرغم من إصرار « هيوم » على انتهاج سبيل العلماء في التمسك بما تسمح الوقائع بتمحيصه وتحقيقه ، فقد كان من العسير عليه، وربما كان من المستحيل عليه، أن يعالج مشكلة « امكان التجربة » مع التزامه وجهة نظر الوجدان الفردى لا يخرج عنها . إن من الأمور الواقعية أن أحكام التجربة تبدو لنا مقبولة لدى الجميع ؛ ومن الأمور الواقعية أيضا أن العلاقات الضرورية التى تقوم في ذهنى تطابق نظام الظواهر التى تتتابع في

الطبيعة . فترى هل يأبى « هيوم » أن يفسر ذلك ؟ المرتبتان في نظر « كانت » غير متوازيتين ، وهما في صميم الأمر مرتبة واحدة ، ما دامت قوانين ذهن التي هي في الوقت نفسه القوانين المكوّنة لكل طبيعة ، ممكنة عند البشر . ولكن هيوم لا يخطر بباله نظرية من قبيل نظرية كانت النقدية ( الشارطية الأولية ) ؛ وأكبر الظن أنه ما كان ليقبل أن ينهج ذلك السبيل ، وإنما نجد لديه بدايات لنظرية ذات صبغة غائية وبيولوجية . وهو يلجأ إلى افتراض « اتساق مقدر من قبل بين مجرى الطبيعة وتتابع أفكارنا . . . وأولئك الذين تنشر صدورهم لاكتشاف العلل الغائية وتأملها ، يجدون هنا متسعاً لإعجابهم وافتنانهم »<sup>(١)</sup> .

لم يكتب « هيوم » هذه الجمل على سبيل التهكم كما قد يتوهم البعض ، وإنما كان الرجل حقاً في منتصف الطريق بين اعتبار العلل الغائية بالمعنى الدقيق وبين المبدأ الوضعي لشروط الوجود . وإنما لنجد لديه فقرات كثيرة لا يخلو فيها من أن يلاحظ حكمة الطبيعة وتديرها وخيرتها واستخدامها الوسائل المأمونة لبلوغ غايتها : وكثيراً ما تحل « الطبيعة » عنده محل العناية ، وإن كانت محلّصة من المعنى الديني . على أن إعجاب هيوم « بالطبيعة » الخيرة ، ذلك الإعجاب الممزوج بالثناء والعاطفة ، أحياناً شيئاً يلائم ذوق القرن الثامن عشر عموماً . فهذا المعاصر لروسو ولكانت لا يخلو هو أيضاً من أن يقدر الدليل الغائي على وجود الله ويراها أجدر الأدلة بالاحترام . ولكن هيوم يتحدث بلغة أخرى في أغلب الأحيان ، فتراه يكتب مثلاً : « من العبث أن نكثر من الكلام عن استعمال الأجزاء في الحيوان وفي النبات ، وعن الملاءمة العجيبة التي بين بعض تلك الأجزاء وبعضها الآخر . أحب أن أعرف كيف يستطيع حيوان

---

(١) « هيوم : بحث في الفعل الإنساني » . القسم الخامس ( في النهاية ) .

أن يعيش بدون تلك الملاءمة. ألسنا نرى إنها لو وقعت لهلك تواء، ولأخذت المادة التي يتركب منها شكلاً جديداً؟<sup>(١)</sup>. وإذن فبدلاً من العلل التي تشهد بوجود فكر منظم خير، ينبغى ألا نرى إلا شروطاً للوجود إذا توافرت عاشت الكائنات الحية وبقي نوعها، وإذا تغير شرط أو أكثر منها تغيراً يتجاوز بعض الحدود انعدمت تلك الكائنات وفي النوع.

وإذن فالملاءمة التي طالما كثر الإعجاب بها لن تكون إلا اجتماع كل الشروط التي لا غنى عنها لوجود الأجسام العضوية. ألا يجدر أن نعدّ منها عند الحيوان غرائزه وعند الإنسان غرائزه وعاداته التي لولاها لقفزت عليه الأخطار التي تهدده من كل جانب؟ وإذا كان الأمر كذلك فلعل العادات العقلية، التي يسميها الفلاسفة العقل، أن تكون أحد شروط الوجود، وكأنها ملاءمة هيأتها لنا العناية الإلهية، وربما كان من اللازم، لكي يعيش النوع الإنساني ولكي ينمو ويزكو، أن تكون العادة التي درجنا عليها من الربط ربطاً ضرورياً بين ظاهرتي العلة والمعلول، نوعاً من الغريزة عند الأذهان الإنسانية. ليس أدل على أن ذلك هو فكر هيوم من تقرّبه بين عقل الإنسان وبين عقل الحيوان. فهو يقول أيضاً إن الطبيعة حكيمة غاية الحكمة، متبصرة إلى أقصى حدود التبصر: ومن أجل ذلك لا يمكن أن تكون قد أسندت وظيفة بلغت ذلك المبلغ من الأهمية (معرفة الربط بين العلة والمعلول) إلى ملكة شديدة الضعف كثيرة التعرض للخطأ كملكة الاستدلال. وإنما لجأت في هذا الأمر إلى ملكة هي أدنى إلى الفطرة وأقرب إلى الوظائف العضوية والحيوية: وهي العادة. ألسنا نرى أثر العادة عند الأطفال وعند الحيوان كما نراه عند



الكبار ؟ وبالإجمال لو صح أن نسمى البيانات الوجيزة الواضحة التي قنع بها هيوم نظريةً تامة ، لقلنا إنها نظرية ذات صبغة بيولوجية بيّنة . وهى تبدو بشيراً بنظريات قريبة منها ، وإن كانت أعمق منها في المجازفة مثل نظريات الفزيوقراطيين (الطبيين) ومدرسة « آدم سميث » و « سبنسر » و « أدانتك » (Le Dantec) وغيرهم .

ولكن هيوم لم يزعم مطلقاً حين قرّب على هذا النحو بين الذهن وبين الوظائف الحيوية ، أن يكتشف صميم الفكر ، وإنما أراد أن يبين أن الفكر - كالحياة وكالقوى التي تعمل في المادة - مجهول لنا في صميمه : تلك أمور تقدمها لنا التجربة ، وتفسرها فوق متناول الذهن الإنسانى : « إن مسبارنا يقصر عن أن يسبر أغوارا كهذه » . إن الميتافيزيقيين يظنون أن بإمكانهم أن يفسروا الحقيقة كلها بادئين من الفكر<sup>(١)</sup> . ولكن ما الفكر ! « إن هذا النهيج الضئيل في المخ » كما يسميه هيوم في « المحاورات » ليس أكثر ولا أقل خفاء من التوالد والوراثة والجاذبية : فمن حيث أن الفكر يميننا على أن نصوغ أحكاماً تجريبية ، أى أن نحكم على العلل بعمولاتها أو بالعكس ، فهو يشبه أن يكون وظيفة عقلية يشاركنا فيها الحيوان ، وإن كان الفكر قد بلغ نموه عند الإنسان مبلغاً لا مثيل له عند الحيوان . ويبدو إذن أن حصول الفكر يكون بمقتضى ملائمة لا غنى عنها . ويقف هيوم إذ يصل الى هذا الموضع : لأن منهجه الوضعى يمنعه من محاولة المضى الى أبعد منه . ولكنه راضٍ عن نظريته لأمرين : أولاً لأن فيها تقدماً حاسماً لعلم الطبيعة البشرية الذى تعتمد عليه جميع العلوم الأخرى ؛ وثانياً لأنها تجعل من المستحيل وجود نظرية معرفة تقوم على المبادئ

(١) قد يشير هنا إلى ديكارت والديكارتين .

المنطقية المزعومة . وإذن فهي قد خلصت الفلسفة من النظريات العاطلة العقلية والقضايا المهمة اللفظية التي كان من شأنها أن تعمل على إشاعة الخرافات الدينية القريبة منها .

### تشكك هيوم :

يصح لنا بعد الذى رأينا أن نتساءل عما إذا كان هيوم شاكا ؟ نعم إنه كثيراً ما يخلع على نفسه هذا اللقب . ولكن أكبر الظن أن طلبه لراحة البال دعاه إلى أن يفضل على غيره من الأسماء التي كان من الممكن أن يسمى بها . ثم إن هيوم لم يكن يعتقد أن من الناس من كان شاكا حقاً وبال معنى الكامل الذى يدل عليه لفظ الشك ، وأن الرجل الذى يتوقف ويمتنع عن إطلاق الأحكام فى جميع المواطن وعلى جميع الأمور إنما هو رجل لم يولد بعد . بل إنه لا محل لمكافحة تلك الفلسفة المزعومة ( فلسفة الشك ) ؛ ومن حاول ذلك كمن أراد أن ينازل خصماً وهمياً لا وجود له . إن الطبيعة تحملنا على أن نفكر ، أى أن نحكم ، كما تحملنا على أن نتنفس . ومن أراد أن يمسك عن التفكير لم يستطع اليه سبيلاً .

وهذا حق على الخصوص فى مذهب لا يجعل الوظائف العقلية الكبيرة خاضعة للتفكير ، بل يراها تؤدى مهمتها كالغريزة بنوع من الضرورة الطبيعية . وإذا كان هيوم يسمى نفسه شاكا ، فالغالب أن ذلك بالقياس إلى سائر الفلاسفة : فإنهم يضعون مبادئ لا سبيل إلى تمحيصها ، ويقنعون باستدلالات هى غالباً لفظية ، ويتفلسفون عن عالم عقلى هو مكان الماهيات والمعانى ، ويتكلمون عن قوى الطبيعة وعن النفس وعن الذات وعن الله وما إلى ذلك ، فى حين أن هيوم لم يصل حتى إلى معرفة ماهية العلة . وهو لا يقنع بعدم الإجابة على الأسئلة التى أثارها الآخرون ، بل يحلو له أن يبين أن تلك الأسئلة لا سبيل إلى حلها عند الذهن البشرى : إنها شديدة العلو شديدة

الخفاء، وهو يقول: «إن العلل الأولى وإن المبادئ القصوى قد بمدت كل البعد عن اطلاع الإنسان ومباحثه.»<sup>(١)</sup> وإذا كان هيوم يحلو له أحياناً أن يذكر الحجج التقليدية لدى الشكاك، فقصده دائماً هو أن يخفف من غلواء الميتافيزيقيين الدجاطيقيين (المطمئنين إلى أن بالإمكان الوصول إلى اليقين). نعم إن الطبيعة نفسها تصنع الميتافيزيقيين، أى أنها تمنح بعض الناس، من بين ملايين سواهم، رغبة خاصة في الاستطلاع، وحاجة ملحة إلى تبرير اعتقاداتهم العقلية القصوى ومعرفة أسسها. إنها ملهاة جذابة ولا تخلو من الفتنة في نظر هيوم نفسه، وإن كان هو مقتنعاً أن ذلك النوع من التفلسف لن يكون له نجاح. ولكن الطبيعة لحسن الحظ تأتني في عون الميتافيزيقي في البأساء وحين الضيق! يجب أن نعيش، والفيلسوف، كالعامي، لا بد له في الحياة العملية، أن يؤمن بنظام الطبيعة، وبوحدة الذات، وببقاء الأشياء الخارجية: «إن الطبيعة أقوى من أن تخضع لفكر أو مبدأ»<sup>(٢)</sup>.

### هيوم والبراجماتزم:

أليست خواطر هيوم هذه، والميلول البيولوجية في نظريته عن المعرفة، ومجهوده للإقلال من نصيب الدهن، بل وهذا المذهب القريب من الشك - أليس ذلك كله مما يدعونا إلى أن نؤول فلسفته تأويلاً براجماتيقياً (أى مغلباً لنواحي العمل على نواحي النظر الصرف؟).

قد يصح لنا ذلك إذا اعتبرنا أن «البراجماتزم» فلسفة في صميمها مناوئة

(١) «بحث في العقل الإنسانى» ق ٥ جزء ١

(٢) «Nature is too strong for principle»

للاتجاهات الذهنية ، وأن هذه المناوأة هي أحد الاتجاهات التي كان يمكن أن تأخذها فلسفة هيوم . ولكننا نعتقد مع ذلك أن هيوم نفسه كان يرفض قطعاً البراجماتزم التي ينادى بها الكثيرون من المعاصرين : أولاً لأن النفحات الدينية التي تُشتم في أغلب صور البراجماتزم ، كانت تثير لديه بعض الحذر والتوجس وقلة الثقة وعدم الاطمئنان . إن فلسفة هيوم بطبيعتها عدو لكل ما يعمل من قُرب أو من بُعد على إشاعة « الخرافات » . يضاف إلى هذا أن مذهب البراجماتزم يكاد أن يشوّه فكرة الحقيقة النظرية على العموم . أما هيوم فلا يظن أن الحقيقة تعتمد في شيء على حاجات أو ميول من هي لديهم حقيقة . وإنما يريد أن يفصل بين منطقة الحقائق التي يستطيع الوصول إليها وبين المنطقة التي تقف جهودنا دون بلوغها : وتفرقة كهذه عند هذا المعجب بنيوتن تقيّد نظرة ثابتة رصينة عن الحقيقة العلمية . ولنذكر الجميلة المشهورة التي تختم كتابه « بحث في العقل الإنساني » اذ يقول: « إذا تصفحنا مكتبتنا ، وكنا مخلصين لمبادئنا ، فما أكثر ما نلقيه من مجلداتها وقوداً للنيران ! إذا أخذنا مجلداً ما في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً ، ساءلنا أنفسنا : أيجتوى على استدلالات تجريدية عن الكم أو العدد؟ - لا . أيجتوى على استدلالات تجريبية عن أشياء واقعية حاصلة؟ - لا . إذن فلنلق به في النار ، لأنه لا يستطيع أن يحوى إلا سفسطات وأوهاما ! » . ولا شك أن هذا القول ليس مما يقوله البراجمطيقيون .

## هيوم والفلسفة النقدية :

وليس كذلك مما يقوله فيلسوف نقدى من طراز « كانت » . يرى هيوم أن المعرفة الوضعية تتميز من التفلسف العقيم بصفات واضحة وضوحاً يبعد عنها كل التباس . ويقنع هيوم بملاحظة هذا الأمر ؛ وإذا كان يضع المشكلة النقدية متسائلاً : « كيف تكون التجربة بمكنة ؟ » فما كان ليصوغها على نحو ما صاغها كانت في « المقدمات » حين تساءل : « كيف تكون الرياضيات الخالصة بمكنة ؟ وكيف يكون العلم الطبيعي الخالص الأوّلي ممكناً ؟ » . وذلك لأن هيوم كان لا يرى أن هنالك عالماً طبيعياً خالصاً « أولياً » . وكان يرى أن العلوم الوضعية الموجودة في واقع الأمر ليست بحاجة إلى ما يبررها عند العقل . وهذا عينه هو ما لم يستطع « كانت » أن يقبله : فقد أبى « كانت » أن تكون التجربة محدّدة لذاتها ، ورأى أن على « النقد » أن يبين بياناً أولياً (سابقاً على التجربة) حدود استعمال الذهن استعمالاً مشروعاً . ولقد شبه « هيوم » نفسه بالروّاد والجغرافيين . ولكن « كانت » لا يقنع بأن يكون « جغرافى العقل الإنسانى » : فإن علماً جديداً – وهو النقد – يجب أن يبين القيمة الحقيقية للمكاننا العارفة . ووقد وجدت تحليلات « هيوم » مكانها في مذهب « كانت » . وقد بذل « كانت » جهده في التوفيق بينها وبين ما استبقاه من المذهب العقلى الدجماطيقى .

ولكن هل كان هيوم يقبل البراهين التى يبسطها كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » ؟ لنا أن نشك في ذلك : فنحن نجد في « المحاورات في الدين الطبيعي » يقول لنا إذا فسرنا نظام العالم بوجود فكرة سابقة عنه فى العقل الإلهى لم نجد فى ذلك ما يقدمنا خطوة : لأنه يبقى

علينا أن نفرس علةَ هذا التصميم في العقل الإلهي . وربما كان هيوم يستطيع أن يقول أيضاً : مافائدة نقلنا القوانين المكوّنة للطبيعة إلى ذهن الإنسانى ، على نحو ما يصنع كتاب « النقد » ؟ علينا الآن أن نفرس هذه المقولات وهذه المبادئ . والواقع أن هذه مشكلة وضعها « فشته » توأً وفي حياة « كانت » نفسه .

من أجل هذا أمسك هيوم عن المسائل التي لم ير إلى حلها سبيلاً ، وقنع بمهمة « الجغرافى » - وهى مهمة ليست يسيرة - وبذل جهده فى الحذو حذو العلماء ، فقال : « ليس أنسب لهذه الفلسفة ( فلسفته هو التي تنسج على منوال فلسفة نيوتن ) من تشكك متواضع يسير خطوات وئيداً وعلى حذر ، وليس أنسب لها من اعتراف صريح بالجهل فى الأمور التي تتجاوز مقدور البشر . » (١)

---

# خاتمة الكتاب

نود في هذه العجالة أن نبين أن الفلسفة الحقّة هي الفلسفة الروحانية ، وأن تاريخ الفلسفة نفسه ينبئنا أن كبار الفلاسفة ، وإن اختلفوا في تفاصيل العناصر التي تتألف منها مذاهبهم ، كانوا جميعاً في صميم الأمر روحانيين ، وأن الفكرة الروحانية هي حقاً الجوهر الأول والمبدأ الملهم لكل فلسفة أيا كانت .

نتساءل الآن ما الفلسفة الروحانية ؟ وما الخصائص التي يجب أن تتم في فلسفة ما لكي تسمى فلسفة روحانية ؟

الروحانية حاجة من حاجات النفس الإنسانية قبل أن تكون مذهباً مرسومًا ، وخاصة الفلسفة الروحانية هي الفكرة الداهية إلى أن الخلائق العاقلة لا يمكن أن يكون مصيرها خاضعاً خضوعاً مطلقاً لتتأجج الصراع الذي ينشب جزافاً بين قوى الطبيعة الغاشمة ، بل تقول بالعكس أن المادة خاضعة للروح ، وأن الوقائع والأشياء المحسوسة تحكمها المعاني والمثل ، وأن فوق القوانين التي تخضع لها الظواهر في العالم الفيزيقي – تلك القوانين التي لا تأبه برغباتنا ولا تحفل بالآمناء – إن فوقها قانوناً آخر هو قانون العدالة والمحبة الذي لا يغلبه شيء في العالم الطبيعي ، ولو برهة واحدة ، لأنه هو القانون المطلق والقانون الأسمى : ذلك صميم الفلسفة الروحانية .

لكن هذه النظرة غير كافية ، فهناك أشياء أخرى ينبغي النظر فيها : ذلك أن

العدالة إذا كان لابد أن تعود دولتها ، وإذا كان لابد لنا أن نكون من شهود ذلك العهد الميعون ، ومن المستمتعين ببركاته ، فذلك لأن فينا شيئاً ليس له في المادة سببه الأخير : وإذن فلا بد أن يكون فينا نفس روحانية ؛ ثم إن المادة مجال الضرورة والجبر ، ولا سبيل إلى فهم إحداها بدون الأخرى ؛ ومن حيث أننا نفلت من سلطان المادة فنحن نفلت أيضاً من سلطان الضرورة والقهر : أى أننا إذن أحرار مختارون ؛ كذلك نستطيع أن نقرر أن نفوسنا من حيث أنها لا تجانس بينها وبين المادة والضرورة ، إذن لها وجودها الأصيل في مجال ليس هو مجال الزمان والمكان : وإذن فنفسنا باقية لامتوت ؛ وأخيراً إذا كانت العدالة لابد أن يأتى عهدها ، وإذا كانت هى المسيطرة فى العالم على الرغم من جميع المظاهر ، فذلك لأن العدالة ليست كما يتوهم البعض ، من قبيل المجردات أو نظرات الأذهان ، وإنما هى أمر واقع موجود وأن ذلك الموجود قوة ، لأن جميع الأشياء خاضعة له ، وأن تلك القوة هى قوة الإرادة العاقلة التى تعمل من أجل غايات ، وإلا لكانت قوة غاشمة تشبه سائر قوى الطبيعة الغاشمة ، ولكانت تدخل فى صراع مع تلك القوى دون أن تكون مهيمنة عليها ؛ ومن المؤكد أن تلك الإرادة العاقلة هى فى الوقت نفسه إرادة خيرة ، مادامت تريد أن يكون الظفر للعدالة فى العالم : وذلك كله يفيد أن الله موجود ، وأنه خير محض ، وأنه ذو ذات مستقلة عن العالم .

هذه النتائج جميعاً يستخلصها العقل الفطرى الذى أودعه الله الإنسانية ، وهو يستخلصها بمنطق مطمئن سديد لا يخطئ .

وعلى ذلك يكون هنالك عدالة لا تجترح فى الحقيقة أبداً ، مهما يحدث فى عالم الظواهر من افتئات على تلك الفكرة وعلى شعورنا بها ، ويكون لنفوسنا روحانية وحرية وبقاء ، ويكون الله موجوداً ، وذات شخصية ، واسع القدرة ، فياض الخير ،



أحكم الحكماء : تلك هي النظرات أو الاعتقادات الكبرى التي تنتظمها الفلسفة الروحانية .

ونقول إن هذه الاعتقادات التي تفرضها على نفوسنا سلطة لاسبيل إلى دفعها - لأنها هي سلطة عقولنا نفسها في عملها الفطري الضروري - هي الجوهر والصميم لكل فلسفة سواء أكانت لخاصة الناس أم عامتهم .

وتاريخ الفلسفة ، مهما يكن ظاهره ، يؤيد كل التأييد مذهبنا إليه . ولسنا نعى بهذا أن كبار الفلاسفة جميعاً قد صرحوا بإيمانهم بالحرية وبقاء النفس وبوجود الله : فإن منهم بالعكس فريقاً كبيراً قد أنكروا إحدى هذه الحقائق أو أنكروا أكثر من واحدة منها ؛ بل إن كثيرين منهم قد أنكروها جميعاً في وقت واحد وعلى وجه صريح ، ولكننا إذا أنعمنا النظر في مذاهبهم تبيننا أنهم إنما أنكروا من الروحانية حرفيتها لا جوهرها ؛ بل أنهم كانوا أشد الناس حرصاً على الإبقاء عليه أصفى وأكمل مما يمكن أن يكون في نفوس العامة : هذا سبينوزا مثلاً نراه من أصرح الفلاسفة قولاً بالجبر وبوحدة الوجود ، ولكننا نراه مع ذلك يبذل أكبر الجهود لكي يصل إلى الحرية الصحيحة ، ولكي يثبت بمذهبه دعائمها ، ويأوى بها في مذهبه إلى ركن شديد . صحيح أن الله عند سبينوزا بعيد عن أن يكون كائناً مريداً مفكراً ، لكن فلسفة ذلك الفيلسوف « النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذات طابع ديني عميق .

وليست حال سبينوزا حالاً فريدة لا نظير لها في تاريخ الفلسفة : فالرواقيون في تاريخ الفلسفة القديمة قد تبدو فلسفتهم لأول وهلة فلسفة مادية ، ولكن التأمل فيها لا يلبث أن يتنسج منها نفحات أخلاقية روحية لانزع فيها . أما المذاهب الفلسفية

الكبرى ، كذهب أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنز وكانٲ وبرجسون ، فنستطيع أن نسميها دون تكلف أو إسراف فلسفات روحانية ، لأنها جمعت أهم مافى المذهب الروحانى من خصائص وميزات .

نستطيع إذن أن نقول إن تلك الفلسفات جميعا روحانية ، وهى كذلك بروحها وبعصدها إن لم تكن بصورتها ومظهرها . على أن هنالك درجات فى تلك الروحانية ، روحانية النية والباطن : فإن العريزة الأخلاقية التى تجعلنا نؤمن بالعدالة وبالله لا تؤثر أثراً واحداً عند جميع الناس ، ولكى نحس أثرها يجب أن تكون لنا قلوب ، وفى الناس كثيرون من أهل الذكاء ، ولكنهم يكادون يكونون محرومين من القلوب .

ومن أجل ذلك كانت هنالك فلسفات جافة فاترة جامدة الشعور قليلة الحظ من النبل والارتفاع ، ولكن التأمل لا يلبث أن يجد فى تلك الفلسفات الخالية من السمو قبساً من النور الذى يتألق فى الفلسفات الروحانية الكبرى .

---

# فهرس

( الصفحة )

( الموضوع )

٤ - ٣

مقدمة

٤٠ - ٥

اليونان

١٧ - ٧

١ - السوفسطائيون

٤٠ - ١٨

٢ - سقراط

٨٤ - ٤١

الإسلاميون

٥١ - ٤٣

١ - الفلسفة الإسلامية

٦١ - ٥٢

٢ - الفارابي

٧٢ - ٦٢

٣ - ابن سينا

٨٤ - ٧٣

٤ - ابن رشد

١٥٧ - ٨٥

الأوريون

١٢٨ - ٨٧

١ - ديكارت

١٥٧ - ١٢٩

٢ - هيوم

١٦١ - ١٥٨

خاتمة الكتاب

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بشرى على بشارها: الدكتور محمد عبد الواحد ، رئيس الجمعية - الدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

بشرك فيها أعظم الباعين في الفلسفة والادب . تستأنف النهضة العلمية في الشرق ، وتجعل مسائل الفلسفة في متناول الجميع . ضرورة لكل مثقف وباحث .

ظهر منها :

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين

الكتاب التالي :

الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي

بعض الكتب التي ستظهر من بعده :

- الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمي باشا
- الفلسفة العلائية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك
- التشريع والإصلاح الاجتماعي : للأستاذ محمد العشماوى بك
- فلسفة التاريخ : للأستاذ محمد شفيق غربال بك
- التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام

الفلسفة والعلوم العربية	: للأستاذ أمين الخولي
أهل الملامة والفتوة والتصوف في الإسلام	: للأستاذ الدكتور أبو العنلا عفيفي
بين الفلسفة والدين	: للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مذكور
بين الفلسفة والأدب	: للأستاذ علي أدهم
الجمال في الطبيعة والفن	: للأستاذ محمود الخضيرى
الحب والكراهية	: للدكتور أحمد فؤاد الإهوانى
فرويد وعلم النفس	: للأستاذ محمد مظهر سعيد

---